Hélio Rebello Cardoso Jr.

Pragmática *menor* em Gilles Deleuze

Pragmática *menor* em Gilles Deleuze

HÉLIO REBELLO CARDOSO JR.

Pragmática *menor* em Gilles Deleuze

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

C262e

Cardoso Junior, Hélio Rebello
Pragmática *menor* em Gilles Deleuze / Hélio Rebello Cardoso Jr. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-393-0211-6

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Linguagem e línguas – Filosofia. 3. Pragmática. 4. Ontologia. I. Título.

11-8114 CDD: 401
CDU: 81:1

Este livro é publicado pelo projeto Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da UNESP – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UNESP (PROPG) / Fundação Editora da UNESP (FEU)

Editora afiliada:

Você ainda não definiu um animal enquanto não tiver feito as lista de seus afectos. Nesse sentido, há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi.

Gilles Deleuze e Claire Parnet,
Dialogues, 1977

Sumário

Lista de abreviaturas

Abreviaturas utilizadas para os livros de Gilles Deleuze como autor ou coautor. Privilegiou-se a data da primeira edição de cada obra e não a da edição efetivamente consultada com o fito de obter o destaque cronológico.

(*ES*, 1953) DELEUZE, G. *Empirisme et Subjectivité* (3e. éd.). Paris: PUF, 1980.

(*NPh*, 1962) ______. *Nietzsche et la Philosophie* (5e. éd.). Paris: PUF, 1977.

(*PhCK*, 1963) ______. *La Philosophie Critique de Kant* (5e. éd.). Paris: PUF, 1983.

(*PS*, 1964) ______. *Proust et les Signes* (4e. éd. remaniée). Paris: PUF, 1976.

(*N*, 1965) ______. *Nietzsche* (6e. éd.). Paris: PUF, 1983.

(*B*, 1966) ______. *Le Bergsonisme* (2e. éd.). Paris, PUF, 1968.

(*ASM*, 1967) ______. *Apresentação de Sacher-Masoch*. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.

(*SPE*, 1968a) ______. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1968.

(*DR*, 1968b) ______. *Différence et Répétition* (2e. éd.). Paris: PUF, 1972.

(*LS*, 1969) ______. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.

(*AOE*, 1972) DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie*: L'Anti-Oedipe. Paris: Minuit, 1973.

(*KLM*, 1975) DELEUZE, G. *Kafka:* pour une Littérature Mineure. Paris: Minuit, 1975.

(*D*, 1977) DELEUZE, G & PARNET, C. *Dialogues.* Paris: Flammarion, 1977.

(*S*, 1979) DELEUZE, G & BENE, C. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.

(*MP*, 1980) DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie*: Mille Plateaux. Paris: Minuit, 1980.

(*SPP*, 1981a) DELEUZE, G. *Spinoza:* Philosophie Pratique. Paris: Minuit, 1981.

(*FB*, 1981b) ______. *Francis Bacon:* Logique de la Sensation (2e. éd. augmentée, 2 vol.). Paris: Éditions de la Différence, 1984.

(*IM*, 1983) ______. *Cinéma 1*: L'Image-Mouvement. Paris: Minuit, 1983.

(*IT*, 1985) ______. *Cinéma 2*: L'Image-Temps. Paris: Minuit, 1985.

(*F*, 1986) ______. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

(*PV*, 1988a) ______. *Péricles et Verdi:* La Philosophie de François Châtelet. Paris: Minuit, 1988.

(*Pli*, 1988b) ______. *Le Pli:* Leibniz et le Barroque. Paris:Minuit, 1988.

(*P*, 1990) ______. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.

(*QPh?*, 1991) DELEUZE G & GUATTARI, F. *Qu'Est-Ce Que La Philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

(*É*, 1992) DELEUZE, G. "L'Épuisé", postface à Samuel Beckett, Quad. Paris: Minuit, 1992.

(*CC*, 1993) ______. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.

Introdução: menoridade da Pragmática

Este livro apresenta parte de um amplo campo de trabalho que decidi denominar *pragmática menor* (Cardoso Jr., 2005). Para entendermos as bases filosóficas da pragmática menor, procederemos à explicação do referido campo de estudo, demonstrando porque Deleuze aparece como o pensador que lhe confere uma feição própria.

Estudar e comentar um pensamento como o de Deleuze envolve uma tarefa básica que ele mesmo nos legou com seus trabalhos dedicados a vários pensadores, filósofos ou não. Tal tarefa foi resumida por ele por meio da imagem do arremesso do dardo: um pensador lança um dardo até nós, até nosso tempo; se quisermos fazer jus ao esforço do lançador, nossa tarefa é tomar o dardo para lançá-lo ainda mais longe, onde outro lançador o encontrará e o pegará, dando prosseguimento à tarefa de arremesso. Foi exatamente esse esforço olímpico que Deleuze dedicou às ideias dos pensadores que mais admirou (*P*, 1990, p.160).[1] O suposto lançador que encontra o dardo de Deleuze fica, de certa forma, inspirado por essa façanha e se indaga: serei eu capaz de relançar o dardo arremessado por Deleuze? – guardadas naturalmente as devidas proporções de força e talento.

---

1 As notas para todos os livros de autoria de Deleuze ou publicados em coautoria (de 1953 até 1993) e utilizados intensivamente indicam a data da primeira edição francesa de cada livro entre colchetes, conforme lista de abreviaturas.

Nessa questão não reside nenhuma ambição desmesurada. É uma tarefa essencial, visto que o simples comentário de um trecho de Deleuze, a mera definição de um conceito por ele estabelecido, enfim, a compreensão de seu pensamento já exige e, de certo modo, inclui o esforço de ir um pouco mais longe. Há, nesse intento, uma potência do encontro que força a pensar e que, ao mesmo tempo, descaracteriza todas as pretensões personalistas. Ora, analisar um conceito criado por Deleuze em seus componentes já é alterar sua consistência, ação esta que nos põe inesperadamente no meio do plano deleuzeano de pensamento, no qual ficamos sem direção, tal a sua amplitude. Na verdade, esta vastidão desencoraja o novo lançador.

Há, no entanto, uma espécie de treinamento ou macete para a prática do arremesso de conceitos deleuzeanos, indicado pelo próprio Deleuze, que é aumentar as distinções que o pensador prévio, a quem nos dedicamos, desenvolveu em seus pensamentos (*É*, 1992, p.78-9). Aumentar as distinções é vencer o pensador e seu pensamento por uma espécie de esgotamento, de aceleração. Vencer no sentido de que, após esse esforço olímpico, o pensador em foco acabará abrindo seu plano de pensamento, nem que seja uma ínfima fresta, para que dele retiremos algo de novo. Surgirá, por exemplo, um problema filosófico presente em um pensamento, mas que não havia sido formulado explicitamente.[2] Esse é o caso da pragmática no pensamento de Deleuze. E por que pragmática *menor*?

Segundo Deleuze, toda filosofia é "menor" ou "minoritária", desde que ela se desvincule das grandes linhas de senso comum, consideradas majoritárias, que nutrem uma opinião em torno de certa centralidade reconhecida como evidente, para uma maioria ou mesmo para uma minoria. Pois bem, a pragmática desempenha certo papel, no interior do pensamento contemporâneo, relacionado ao destaque conferido à problematização filosófica da linguagem e da comunicação, pelo qual

2 É o que fez Deleuze (1990, p.186) com relação ao pensamento de Hume, de acordo com um exemplo que ele próprio fornece: "os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas eles não dizem, ou não dizem completamente, os problemas aos quais esses conceitos respondem".

esta participaria de um tom *maior* ou de uma maioridade filosófica com seus subsistemas minoritários de toda ordem. Como bem caracteriza Giacoia (2002, p.9),

> A remissão incontornável da filosofia à (sua) história, atuando como centro de gravitação, colocou em órbita comum a reflexão sobre as condições lógico-gramaticais do conhecimento verdadeiro e o questionamento sobre o campo atual das experiências possíveis [...] Desse modo, tornou-se plausível afirmar que a reflexão sobre os limites da linguagem é uma via privilegiada para a colocação dos mais importantes problemas filosóficos atuais.

Em contrapartida, a pragmática menor chama para si toda uma progressão ontológica que a filosofia contemporânea não pode acolher, sob pena de ver a linguagem ou a comunicação destituída de seu trono ou púlpito (Almeida, 2003, p.23).[3] Vejamos de maneira mais ampla o que significa a menoridade da pragmática, a começar por algumas rupturas que provêm do próprio interior da filosofia da linguagem contemporânea.

Ao caracterizar as bases filosóficas das disciplinas voltadas para a prática, como a pragmática, no pensamento contemporâneo, McHoul afirma que elas têm sido confinadas "em várias espécies de *Lebensphilosophie*, filosofia da linguagem comum, fenomenologia pré-transcendental, teorias dos atos de fala (*speechactism*), positivismo, e assim por diante" (McHoul, 1997, p.1). Este amplo recorte resumiria o principal veio da pragmática como disciplina ligada à filosofia da linguagem e permite vislumbrar certos problemas que lhe concernem em particular. De acordo com McHoul, tal disciplina, devido a sua vinculação às correntes filosóficas acima arroladas, encontra-se em um dilema tendo em vista sua fundamentação filosófica, o que afeta sobremaneira sua definição como campo de estudos. Ela estaria atada a um dilema, o que atesta simultaneamente sua submissão a certos pressupostos filosóficos e um apelo para sua autonomização.

3 A autora, ao analisar estes aspectos, refere-se a uma "pragmática em tom menor", cuja expressão tomamos de empréstimo para compor o título do presente trabalho.

Por um lado, em oposição a toda especulação de caráter transcendental, uma pragmática *linguageira* se definiria pela exclusão de condições gerais, ou seja, condições que sejam mais amplas que um caso empírico qualquer. Por outro lado e, paradoxalmente, a caracterização dessa pragmática como uma disciplina voltada para a facticidade pura ou para o estudo de dados imediatamente sensíveis induz a questão de saber se a "pragmaticidade em geral" seria ou não uma "condição transcendental". Enfim, tal dilema pode também ser observado enquanto círculo vicioso. Naquilo mesmo em que uma pragmática supõe encontrar sua singularidade como disciplina, ou seja, ao delimitar um campo de estudos circunscritos pelos casos empíricos de usos em sua ocorrência singular, pode estar sendo criada uma entidade – a pragmaticidade pura – que faz apelo sub-reptício a um transcendental devido a sua definição como condição de seu campo epistêmico.

O dilema assim colocado talvez explique porque, panoramicamente, se observa a oscilação do estatuto da pragmática linguageira em torno de um pêndulo "empírico-transcendental", para utilizar um conceito que integra a analítica foucaultiana da finitude (Foucault, 1966, p.329). Essa pragmática ora figura como uma disciplina eminentemente prática, de caráter empirista, aproximando-se de uma casuística de situações concretas, ora está sob os auspícios de um princípio pré ou quasi-transcendental radicado na experiência, seja como produção fenomenológica de sentido, seja como condição deontológica da linguagem ou ainda como criação de regras baseadas no convencionalismo de uma comunidade de fala.

O linguista McHoul ainda alerta que essa encruzilhada em que situamos aqui a pragmática tem sido resolvida por duas vias – ambas, no entanto, frustrantes do ponto de vista do alcance filosófico requerido. Uma delas seria identificar a pragmática a um "empirismo ingênuo", presidido por um indutivismo espontâneo contido nos dados imediatamente sensíveis. Outra via seria fazer com que ela se rendesse ao transcendental, diluindo assim sua marca mais original, qual seja, dedicar-se ao domínio da experiência que se furta a condições gerais. Isto mesmo que se considere transcendental numa acepção mais leve, isto é, como princípio que estivesse embutido na imediatidade dos

dados da linguagem. Ao analisar essa questão, McHoul indica que esse impasse poderia ser desarticulado se suas bases filosóficas fossem mobilizadas, de um lado, por um "empirismo superior" ou "radical", conforme denomina Deleuze, no qual se privilegiasse a relação entre os dados, e não os dados sensíveis por si mesmos, como requer um "empirismo ingênuo" (ou "um racionalismo às avessas") pois, apesar da história da filosofia ter feito *do* "empirismo uma crítica do inatismo, do *a priori*", ele "sempre teve outros segredos", visto que é um "estudo da legitimidade das práticas nesse mundo empírico que é, de fato, o nosso" (Deleuze, 1974, p.59). De outro lado, as bases filosóficas da pragmática seriam mobilizadas por uma filosofia da imanência pura, e não por qualquer critério de quasi-transcendência, pois como também afirma(m) Deleuze (e Guattari), a "imanência implica uma pura ontologia, uma teoria do Ser" (*SPE*, 1968 [1968a], p.157) e um plano de "Pensamento-Natureza é sempre imanente" (*QPh?*, 1991, p.85).

Assim, ao denominarmos pragmática menor uma progressão filosófica devida a Deleuze, estamos também compromissados em investigar que tipo de *empirismo* e que tipo de *filosofia da imanência* a constituem.

De fato, McHoul faz coro com aqueles que veem no pensamento de Deleuze uma oportunidade para pensar as bases filosóficas da pragmática e um alento para o desempenho desta como disciplina autônoma, residindo tal oportunidade em certo encontro entre "imanência absoluta" e empirismo. Quando a imanência do pensamento atinge sua plenitude "é talvez um empirismo radical", asseveram Deleuze e Guattari (ibidem, p.49), de forma que se renova o estatuto do empirismo que, barrado pela condição transcendental, permanecia inoperante nos termos do dilema acima apresentado. Temos então que um empirismo, guiado por princípios imanentes (não transcendentais), parece constituir-se em uma ambiência natural para uma pragmática menor.

A partir desta perspectiva, trata-se de percorrer um plano conceitual que circunscreva, por meio de noções e conceitos apropriados, o que efetivaria essa pragmática segundo as coordenadas filosóficas do pensamento de Gilles Deleuze. A vinculação, nestes termos, entre filosofia da imanência e empirismo é a aposta ontológica maior. Nestes

termos a pragmática menor de que falamos aqui será composta em torno de problemas filosóficos conexos da filosofia da imanência de Espinosa e do empirismo de Hume, Hjelmslev e Whitehead.

1
Pragmática menor e questão pragmática na ontologia de Espinosa

Proposição geral do capítulo 1

O presente capítulo procurará desenvolver a imagem do pensamento para uma pragmática menor. Tal tarefa se caracterizará pela definição de uma questão pragmática que estabelece o plano no qual se ambientarão os conceitos da pragmática deleuzeana. Esta proposição cumpre-se com a demonstração de certos elos ontológicos e epistemológicos contidos no pensamento espinosano da imanência, do qual se extrai um vínculo prático capaz de determinar a questão pragmática. Esta começa por um tipo especial de imanentismo, a "imanência pura" ou imanência espinosana. É nesse processo de conceber o pensamento em plano de imanência que Deleuze cria uma dos principais conceitos que trazem a marca de seu pensamento, ou seja, a *multiplicidade*. Espinosa foi um dos elos importantes para a construção desse conceito deleuzeano, de modo que com este filósofo podemos experimentar a articulação imanência-multiplicidade, o que constitui a base de apoio ontológico da pragmática menor.

Mas como a imanência determina uma *imagem do pensamento*?

Imagem é o plano em que os elementos de um pensamento são construídos. Existem dois arranjos básicos para a imagem do pensamento, a saber: a transcendência e a imanência. A imanência pura,

de que trataremos aqui, não foge exatamente da transcendência; a simples oposição entre imanência e transcendência seria por demais simplória. Um pensamento filosófico, porque cria conceitos como seus entes fundamentais, lança-se exatamente na construção da imanência como seu plano próprio. É justamente na imanência que começam tanto a complexidade da filosofia quanto o jogo que os conceitos de cada pensamento jogam, tendo em vista sua relação com a não filosofia. No que diz respeito especificamente à pragmática e seu lugar na história do pensamento, a imanência pura estabelece um corpo a corpo mais sutil com a imanência *à linguagem*. Segundo observaram Deleuze e Guattari, tornar a imanência imanente a alguma coisa, seja à linguagem, é uma forma de perder a imanência pura ou de repor a transcendência no plano dos conceitos.

Elo onto-epistemológico no pensamento de Espinosa e questão pragmática

Solidão e Deus; imanência e questão prática

Deleuze traça um retrato de Espinosa em que sobressai um tom de afeto e de admiração. Estampada na vida de Espinosa estaria a "solidão do filósofo" (*SPP*, 1981 [1981a], p.10), que não é necessariamente o isolamento ascético e nem mesmo o recolhimento da contemplação, características com que usualmente nos comprazemos em caricaturar a vida de um filósofo. A solidão do filósofo advém da impossibilidade de sua integração nos meios em que vive, mesmo que ele tenha escolhido viver neste ou naquele ambiente por ser mais favorável à atividade filosófica. Tal era a solidão de Espinosa que, como nos conta Deleuze, procurou os meios democráticos holandeses, em fuga da opressão do gueto e da ortodoxia religiosa. No entanto, essa pousada junto aos liberais não quis dizer que sua filosofia se identificasse com ou desposasse algum fim político ou do Estado, pois, como assevera Deleuze: "o filósofo pode habitar diversos Estados, frequentar diversos meios, mas como um eremita, uma sombra, viajante, inquilino de quartos mobiliados" (ibidem, p.11).

Essa caracterização da vida de Espinosa serve, inclusive, para um contraste com Leibniz, filósofo também estudado e apreciado por Deleuze; afinal ambos estariam muito próximos quanto aos princípios ontológicos que norteiam seus pensamentos, muito embora, em dois textos, Leibniz tenha declarado seu desacordo com Espinosa (*SPE*, 1968 [1968a], p.66-9). A divergência parece dever-se muito mais ao estilo de vida de ambos do que à potência de seus pensamentos. Leibniz, sendo um filósofo da corte, teria ocultado seu encontro com Espinosa a fim de resguardar-se do comprometimento político devido à admiração por um pensador associado aos republicanos holandeses e combatido por representantes de diversas correntes filosóficas vigentes em seu tempo. Entre um filósofo da corte e um filósofo viandante, mundanos em sentidos diferentes, tinha de haver um estranhamento, apesar de sua proximidade como criadores da filosofia.

Espinosa é muito mais um operário ou artesão da filosofia; a sua maneira de viver, incluindo o ofício de confeccionar lentes, mostra-nos Deleuze, está plenamente de acordo com seu pensamento filosófico. Na vida de Espinosa já encontramos razão suficiente para valorizar seu pensamento, visto que podemos dizer que há, nos conceitos que propõe, um estilo de vida propriamente espinosano. Espinosa teria criado uma zona de vizinhança, um elo imanente entre sua criação conceitual e sua maneira de viver. Esse acontecimento não é irrelevante em termos da filosofia, uma vez que o senso comum apregoa que o pensamento sofreria de uma deficiência com relação à vida, pois muitas vezes vemos o primeiro acuado frente a segunda, a ela inadaptado, segregado em sua altivez ou ressentido em sua afetação.

É curioso, contudo, notar que há um desacordo ou uma relação inversamente proporcional entre a fidelidade da vida de um filósofo ao seu pensamento e a memória que lhe reserva a história da filosofia. Tal relação é também observada por Nietzsche, para quem, dado o afastamento do pensamento com relação à vida, torna-se impossível para o filósofo viver de acordo com seu modo de pensar (cf. Nietzsche, 1988, p.215). Ora, em um mundo que se nutre de uma memória como contraparte de sua deficiência em se relacionar com a vida, era óbvio que a memória que se plasma na história da filosofia

reservaria para Espinosa um lugar no qual sua vida se acomodaria com dificuldade.

Espinosa foi um desses filósofos que a história da filosofia classificou de maneira vaga e mesmo com certa negligência. O seu pensamento foi induzido a participar de um caráter dúbio, malogrado, que em geral se utiliza para escrever por sobre um pensamento uma história que lhe é estranha. Espinosa ficou assim dividido entre o herdeiro da filosofia medieval e o cartesianismo que não pudera levar a cabo. Se, por um lado, procurara escapar da herança medieval por meio de categorias cartesianas, por outro continuara a carregar o fardo escolástico, justamente porque não conseguira consumar um cartesianismo que lhe estaria latente. Este seria o veredicto mais recorrente a respeito do pensamento espinosano, caracterizando-o como um capítulo da história da filosofia. Deleuze vê aí justamente a oportunidade de liberar as forças de um pensamento, conquistando um aliado, pois, em vez de ficar cindido entre a tradição escolástica e a modernidade cartesiana, Espinosa teria se servido "do cartesianismo como um meio não de suprimir, mas de depurar toda a escolástica, o pensamento judeu e renascentista, para deles extrair algo profundamente novo que pertence tão somente a Espinosa" (*SPP*, 1981 [1981a], p.16).

Tal inovação estende-se igualmente à questão teológica, pois Deus, em sua filosofia, é definido como um verdadeiro conceito ou, se quisermos considerá-lo um princípio em sua filosofia, que seja um princípio ou potência de criação conceitual. Encetando esta trilha, Deleuze constata que o Deus de Espinosa, em consonância com a novidade presente em sua criação filosófica, não o amarra, que o deixa livre para pensar, pois não é um Deus da transcendência. Com efeito, Deleuze tem mais reservas quanto às filosofias que, tendo banido o princípio teológico do sistema de pensamento, continuaram a pressupor algum tipo de transcendência. Ao contrário, Espinosa procura criar a ideia de um Deus imanente a suas criaturas ou à Natureza, como princípio ontológico em sua filosofia. Parece haver uma espécie de reversão empirista da fé ou da crença no transcendente quando se trata da criação filosófica que, no caso de Espinosa, destila certo ateísmo pelo qual foi condenado, pois, com afirmam Deleuze e Guattari,

> o "cavaleiro da fé" de Kierkgaard, aquele que salta, ou o apostador de Pascal, aquele que lança os dados, são os homens de uma transcendência ou de uma fé. Mas eles não cessam de retomar a imanência: são filósofos, ou antes intercessores, os personagens conceituais que valem por esses dois filósofos, e que não se ocupam mais com a existência transcendente de Deus, mas somente com as possibilidades imanentes infinitas que carrega a existência daquele que crê que Deus existe. (*QPh?*, 1991, p.72)[1]

Deste modo, Espinosa tem muito a ensinar a uma filosofia que não é sua – por causa e não apesar de seu Deus – como é possível construir a imanência do pensamento. Era necessário definir Deus a fim de que aprendêssemos a conquistar a imanência para o pensamento. Hardt, comentando a maneira como Deleuze lida com o conceito de "Deus" em filosofia, assinala que "começar com o infinito (Deus) não é impossível, mas muito natural. Devemos ter cuidado, no entanto, para não entendermos mal esta inocência, infinito não quer dizer indefinido; a substância infinita não é indeterminada" (Hardt, 1993, p.60). O próprio Deleuze é peremptório a este respeito, e diz: "a *Ética* não parte absolutamente da ideia de Deus como de um incondicionado" (*SPE*, 1968 [1968a], p.277), visto que a ideia de Deus é condicionada por oito proposições ontológicas que dizem respeito à imanência da substância quanto à distinção formal (ibidem, p.277).

Confirmando o cuidado com que Deleuze procura revelar no conceito de "Deus" um correlato de problemas ontológicos formulados por um pensamento, o mesmo Hardt diz-nos que o "Espinosa de Deleuze" contraria frontalmente a sua caracterização nas *Lições de História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica* de Hegel, visto que Espinosa não seria um filósofo da "emanação", predisposto a certo

1 Essa apreciação que faz Deleuze do caráter da divindade em Espinosa aproxima-se do ceticismo filosófico que, segundo Hume (1952, seção XI: da Filosofia acadêmica ou cética, parte I, §116, p.503-4), incomoda tanto os teólogos quanto os ateus que procuram provar ou negar a existência de Deus por meio de argumentos especulativos que fazem inferência além da experiência e, o que é mais curioso, disputam entre si com argumentos filosóficos igualmente inofensivos do ponto de vista de sua demonstração; por isso o cético aparece como inimigo do "ateu especulativo" e dos "filósofos graves" que defendem as "religiões".

"orientalismo", mas sim um pensador da "imanência", justamente por causa de seu princípio teológico (ibidem, p.68-9). Hegel, na verdade, não podia aceitar a definição da substância infinita sem negação, e é principalmente essa cláusula ontológica que figura como ponto de partida de Espinosa, que lhe parece obscura e envolta em névoas orientais, pois "absolutamente infinito" é "tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação" (Spinoza, 1983, t.1, parte I, explicação VI, p.21). A disposição imanentista do Deus espinosano aclara-se em várias passagens de sua obra, particularmente na que se segue, na qual o filósofo procura, contrapondo-se à tradição, resolver o problema da existência de uma única substância com múltiplos atributos:

> tanto a extensão e o pensamento infinitos, quanto os outros atributos infinitos (ou, segundo o vosso estilo, substâncias), não são mais que modos desse único, eterno, infinito ser existente por si mesmo; e de tudo isso [nós] estabelecemos, como foi dito, um Único ou uma Unidade, fora da qual não se pode imaginar coisa alguma. (idem, 1986a, parte I, diálogo primeiro, § 9, p.157)

A relação entre a imanência e a substância divina é de importância fundamental para a caracterização que faz Deleuze do pensamento de Espinosa. Assim como, para Deleuze, Espinosa não fora um Descartes frustrado, o problema da substância infinita ou divina em sua filosofia não se define como uma espécie de *arché* do pensamento medieval da qual Espinosa não poderia se desvencilhar. Se é verdade que, muitas vezes, a questão de Deus torna-se um transcendente que descaracteriza a ambiência imanente dos conceitos, ao contrário, segundo Deleuze, com Espinosa vemos Deus tornar-se um princípio de imanência, um plano no qual vicejam conceitos que reafirmam e realizam esta imanência. Como diz Deleuze em uma de suas aulas dedicadas a Espinosa:

> Eis a que Espinosa vai dar o nome de Deus, no primeiro livro da Ética, vai ser a coisa mais estranha do mundo. Vai ser o conceito enquanto ele reúne o conjunto de todas essas possibilidades [...] Através do conceito

filosófico de Deus, faz-se – e isso não podia se fazer senão nesse nível –, se faz a mais estranha criação da filosofia como sistema de conceitos. (Deleuze, aula, 1980)

A imanência como problema ontológico permite alianças, a princípio inconcebíveis, que rompem a suposta continuidade de uma história da filosofia. Por exemplo, ao observar o tratamento que Deleuze dispensa a esta, particularmente quanto à pertinência do problema teológico, Machado alerta que não é para Deleuze um empecilho alinhar Espinosa e seu Deus com Nietzsche e a "morte de Deus", ao mesmo tempo em que valoriza o Deus infinito espinosano diante da finitude kantiana do homem (Machado, 1990, p.78-9).

Com efeito, o Deus de Espinosa seria um "personagem conceitual" que cria conceitos, suprindo assim uma imagem do pensamento baseada na imanência. E, como o plano de imanência não é um dado no pensamento, cada um precisa construir o seu; essa é a lição espinosana para a filosofia: toda a imanência exige um construtivismo do pensamento, indica Deleuze, mesmo que em seguida a imanência como princípio seja escamoteada e levada a secretar algum tipo de transcendência (*QPh?*, 1991, p.28, 73, 79).

A segunda lição é: cada um está ao mesmo tempo criando um modo de vida enquanto se constrói a imanência como plano próprio ao pensar, porque o "construtivismo" do pensamento é também um poderoso campo de experimentação. Há, portanto, experimentação vital na potência de pensar, e se adotarmos tais lições de Espinosa, diz Deleuze, viveremos "de uma maneira espinosana" (*SPP*, 1981 [1981a], p.165). Deleuze aponta em uma de suas entrevistas que tal caráter aproxima curiosamente Espinosa de Foucault, pois é impossível percorrer os conceitos de um e de outro sem sermos afetados pelos "modos de vida" ou "estilos de vida" neles implicados (*P*, 1990, p.137-8). São filosofias que nos falam diretamente, em nome próprio, sem subterfúgios ou firulas.

De uma perspectiva mais genérica, Alliez (1994, p.16) comenta que "a história da filosofia é como o hipertexto em que a afirmação da imanência e a ilusão da transcendência estão se confrontando a cada

passo". Neste "hipertexto" coube a Espinosa liberar a "imanência de todos os seus limites na autoposição naturante do movimento do infinito, infinito em ato, existência atual do infinito *da/na* Natureza" (ibidem, p.22).

Em suma, o tratamento dispensado por Deleuze a Espinosa renova as disposições do primeiro com relação à história da filosofia. Deleuze não só extrai de seu pensamento um Espinosa do "anticartesianismo" e o põe no lugar de um cartesiano malsucedido, como também o saúda por estender seus benefícios além de seu tempo, pois "o reparo que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo e sua força, acaba por ser a glória e a inocência de Espinosa, a sua própria descoberta" (*SPP*, 1981 [1981a], p.22). Espinosa convida-nos a rever o trabalho do negativo na dialética hegeliana e a inventar a afirmação da imanência. Em vista disso, não hesita em afirmar Deleuze, Espinosa é o "príncipe dos filósofos. Talvez o único a não firmar nenhum compromisso com a transcendência" (*QPh?*, 1991, p.49), isto porque ele "pensou o *melhor* plano de imanência, isto é, o mais puro, o que não se dá ao transcendente [...], o que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções equivocadas" (ibidem, p.59).

Elo ontológico-espistemológico: ressonância prática, resumos dos gêneros de conhecimento

O aspecto que nos interessa, por força da questão pragmática que estamos delimitando, é a maneira peculiar pela qual Espinosa se insere na história da filosofia pela sua teoria do conhecimento e particularmente quanto a sua teoria das ideias, em que pesem as questões ontológicas da imanência referidas acima.

Essa conexão, no pensamento de Espinosa, parece, à primeira vista, um tanto embaraçosa, pois à filosofia contemporânea soa anacrônica a ideia de que preocupações epistemológicas tenham de se haver com questões ontológicas – estranhamento este ainda agravado pelo fato destas questões envolverem *um* Deus. Seja como for, permitimo-nos afirmar, numa visada abrangente, que o ponto de destaque em uma teoria do conhecimento baseada num pensamento da imanência é

sua ressonância prática, onde se articula o binômio construir a imanência/experimentar modos de vida. Na verdade, podemos chamar esse reverbero prático de uma questão *pragmática* que se afirma no pensamento de Espinosa na medida em que nele se pode encontrar um pragmatismo.[2] Este deve ser destacado como uma verdadeira questão que estabelece uma pragmática menor, já que, como alerta Deleuze referindo-se a ao problema prático que norteia o pensamento de Espinosa, particularmente na *Ética*, a ontologia de Espinosa tem

> uma influência prática. Espinosa não intitula seu livro Ontologia, ele é esperto demais para isso, ele o intitula Ética. O que é uma maneira de dizer que, qualquer que seja a importância de minhas proposições especulativas, vocês somente podem julgá-las no nível da ética que elas envolvem ou implicam. (Deleuze, aula, 2002)

Os gêneros de conhecimento definidos por Espinosa são ao mesmo tempo "modos de existência" (*SPE*, 1968 [1968a], p.268), de acordo com o poder de afetar ou de sermos afetados, pois as ideias também causam alegrias e tristezas. Deleuze, segundo dois de seus comentadores que se dedicam a problemas espinosanos, teria demonstrado que em Espinosa se encontra uma "ontologização da epistemologia" e, na medida em que a ontologia espinosana diz respeito ao poder de afetar e de ser afetado, a sua epistemologia teria um caráter prático, ao mesmo tempo em que sua ontologia traria em seu cerne uma dimensão ética (cf. Hardt, 1993, p.64, 73-6). Este modo inovador de articular questões ontológicas e éticas recebe de Alliez uma caracterização apropriada, posto que, com Espinosa, "não estamos mais no plano de uma proposição epistemológica destinada a assegurar *a priori* a correlação

---

2 Utilizo aqui o termo "pragmatismo", em sentido amplo e em sentido estrito. Em sentido amplo, diz respeito a todo pensamento em que as ideias sempre são entendidas como tendo um efeito sobre a condução da vida. Em sentido estrito, sigo aqui a vinculação que faz Peirce entre o seu Pragmatismo e a metafísica de Espinosa, na qual, segundo o filósofo norte-americano, estaria em ação uma "mente experimentalista" de um "homem de laboratório" (cf. Peirce, 1935, especialmente v.6, "What Pragmatism is?").

entre o pensamento e o ser, segundo o ideal lógico do pensamento matemático", o que se contraporia a Descartes, bem como à própria matriz scotista do pensamento de Espinosa (Alliez, 1993, p.22).

Dentro deste objetivo geral, será necessário observar alguns cortes, sem os quais nossa argumentação ficaria à deriva.

Em virtude dos limites para a definição dos problemas filosóficos referentes a uma pragmática menor no pensamento de Deleuze, a ontologia espinosana, da qual já tratamos longamente em outro momento (cf. Cardoso Jr., 1996, p.72-93),[3] nos ocupará apenas indiretamente, envolvida que está em sua teoria das ideias. Deleuze refere-se a esta última, ciente do estranhamento terminológico, como uma "epistemologia". A fim de que nos dediquemos a esta epistemologia, de acordo com as indicações de Deleuze, devemos dar atenção aos gêneros de conhecimento definidos por Espinosa, em vista do vínculo prático apontado. As noções ontológicas, nessa exploração dos gêneros de conhecimento, figurarão na maneira como são caracterizadas as faculdades que presidem cada gênero e no modo como são tomados os objetos (participação dos corpos e das ideias no mundo) de conhecimento.

O primeiro gênero de conhecimento é indireto, depende do acaso do encontro de corpos/ideias e de seus efeitos (alegria ou tristeza), mostra-nos Deleuze. Esse conhecimento envolve a imaginação como definidora de um modo de existência. Os encontros entre os corpos e entre as ideias, a alegria ou a tristeza que daí pode resultar, não permitem que se faça um julgamento moral, pois não existe, para Espinosa, o bem e o mal, mas apenas "bons e maus encontros" de corpos/ideias, enquanto tais encontros são causa de "Alegria" ou "Tristeza", por isso, "o conhecimento do bom e do mau não é nada mais do que a afecção de Alegria e de Tristeza, na medida em que delas temos consciência" (Spinoza, 1983, t.1, parte IV, proposição VIII, p.25).[4]

---

3 Em "Espinosa e imanência dos regimes de multiplicidade", "Espinosa: diferença, representação, conceito e signo".

4 Esta concepção de mal está muito próxima da concepção empirista de Hume e dela se aproxima em função de um modo imanente de entender a ordenação do universo, posto que, diz Hume (1992, parte XI, p.152): "se tudo no Universo é regido por leis gerais, e se os animais são suscetíveis à dor, parece inescapável a

Quanto ao problema cognitivo, essa isenção pragmática permite que o conhecimento se desvencilhe de certo moralismo, ou mesmo de uma má-fé que ele muitas vezes é levado a destilar, já que o mal é apenas uma imperfeição do conhecimento, posto que nos diz Espinosa: "o conhecimento de um mal é um conhecimento inadequado" (ibidem, t.2, parte IV, proposição LXIV, p.129); disto decorre que se o homem tivesse apenas conhecimentos adequados não conheceria o mal – "se a Alma Humana somente tivesse ideias adequadas, ele não formaria nenhuma noção de coisa má" (ibidem, t.2, parte IV, proposição LXIV, corolário, p.129); mas se conhece é porque pode ter conhecimentos adequados e superar um mal qualquer.

O segundo gênero de conhecimento já envolve um modo de existência que compreende não apenas as relações fortuitas entre os corpos e entre as ideias, como também as regras de composição dessas relações, isto é, uma *razão* para conhecê-las (entendimento). A razão, segundo a acepção espinosana que lhe dá Deleuze, não é um princípio, mas um ponto de passagem entre o conhecimento e os encontros de corpos em suas composições e decomposições. Segundo a cláusula ontológica recorrente na filosofia de Espinosa, os corpos e as ideias se encontram em um mundo de pura imanência, a mais pura imanência que um pensamento filosófico logrou, como exaltou Deleuze. Isso equivale a dizer que nenhum encontro de corpos/ideias e nenhuma regra desses encontros (razão) podem ser destacados como princípio para a infinidade de encontros fortuitos e para as regras que vigoram praticamente.

Já o terceiro gênero de conhecimento leva-nos a compreender que somos "essências singulares", constituintes de um "múltiplo substantivo", participando de uma imanência caracterizada pela coexistência de essências em multiplicidade. O conhecimento das essências singulares, isto é, dos elementos de um múltiplo substantivo, envolve um verdadeiro "conhecimento de si", conduzido por certa especialização da razão.

---

conclusão de que alguns males devem originar-se nos diversos choques da matéria e nas diversas confluências e oposições das leis gerais".

A imaginação é uma das constituintes do conhecimento, do primeiro gênero de conhecimento. É uma verdadeira faculdade, para utilizarmos um termo kantiano, pois cumpre lembrar que, para Kant, a imaginação esquematiza, porém não desfruta da atividade característica do entendimento ou da razão. Ao contrário, mostra Deleuze, a imaginação é capaz de gerar determinados tipos de ideias baseadas na abstração de encontros de corpos/ideias.

Da mesma forma, a razão é, para Espinosa, constitutiva do conhecimento. No entanto, constituir o conhecimento não dá a ela o papel de fundamento. Hardt foi sensível a este aspecto, pois estende a advertência espinosana de que o conhecimento, embora tenha na razão o seu elemento constitutivo, não pode tê-la como fundamento ou finalidade, dizendo que "os filósofos que persuadem a si mesmos de que os homens podem viver estritamente sob os mandamentos da razão acabam simplesmente por condenar e lamentar a natureza humana, ao invés de conhecê-la" (cf. Hardt, 1993, p.100-104, p.102). Tal afirmativa torna-se compreensível se pensarmos que, como se observou, as regras que regem os encontros de corpos/ideias são processos racionais (racionalidades), mas nenhuma delas pode ser erigida como um fundamento organizador ou como uma finalidade.

Gradação do conhecimento, degraus ontológicos e riscos da cláusula de imanência quanto ao vínculo pragmático

Este pequeno quadro dos gêneros de conhecimento espinosanos (*SPE*, 1968 [1968a], p.268-81; *SPP*, 1981 [1981a], p.79-82) e de algumas de suas decorrências permite-nos fazer desde já duas observações pontuais de amplas consequências para nossas reflexões, nas quais sobressai o problema prático contido na teoria espinosana das ideias, veio central do argumento em curso.

Em primeiro lugar, os gêneros graduam do conhecimento dos corpos/ideias para o conhecimento das essências singulares. A respeito da gradação dos gêneros de conhecimento, comenta Machado que a "gênese da razão e da ação é o itinerário de um verdadeiro 'aprendiza-

do', de um 'aperfeiçoamento', de uma 'prova física ou química' – e não moral – de nossas ideias e de nossos afetos, ao término do qual seremos livres, fortes e racionais" (Machado, 1990, p.76). Em segundo lugar, o primeiro e o segundo gêneros estão articulados de maneira diferenciada com o conhecimento dos *encontros* de corpos/ideias, seja pelo acaso, seja pela relação (regra). Nessas duas observações, está em evidência o aspecto prático do primeiro e segundo gêneros de conhecimento, na medida em que ambos dependem do encontro de corpos.

O vínculo pragmático do pensamento de Espinosa parece romper-se quando passamos ao terceiro gênero de conhecimento, que lida com essências singulares. Aparentemente, haveria uma clivagem na gradação dos gêneros de conhecimento, separando os dois primeiros do terceiro. Tal clivagem parece ser ainda mais prejudicial no que toca a aspectos ontológicos, pois se as essências singulares compõem o múltiplo substantivo, então os corpos/ideias com seus encontros parecem dele estar excluídos, constituindo estes um compartimento inferior da imanência, no mundo espinosano.

De fato, haveria então duas espécies de imanência, a saber, uma formada por corpos/ideias em seus encontros, e outra formada por essências singulares em sua coexistência. A imanência dos corpos disporia de um vínculo prático efetivado pelas relações de corpos/ideias e pelas regras de seus encontros. A imanência das essências singulares não disporia desse vínculo prático, dependendo tão somente da coexistência de essências. Parece haver, enfim, um obstáculo intransponível entre a definição substancial do ser e a definição dinâmica dada aos corpos/ideias.

Essa configuração é problemática, pois, nela, a cláusula ontológica da imanência não poderia valer. Um mundo imanente rompido por degraus ontológicos ou, no mínimo, alquebrado pelo modo diverso de convivência de seus elementos, não é efetivamente imanência nenhuma. Espinosa corre o risco de recair na configuração ontológica de um ser que se degrada quando se aproxima da existência de corpos/ideias, anulando assim sua suposta conquista, ou seja, propor um pensamento que se mantém numa imanência inquebrantável. Por um momento, na própria exploração de elementos internos ao pensamento de Espi-

nosa, parece que teremos de nos render à imagem hegeliana de que aí vigoraria, em virtude dos degraus de imanência e da gradação dos gêneros de conhecimento, certo caráter emanativo. Chegamos assim a um impasse, pois a gradação dos gêneros de conhecimento parece estar baseada num rompimento da imanência, complicando igualmente o problema epistemológico. Conhecer envolveria um deslocamento por degraus ontológicos diversos.

Tal complicação parece-nos produtiva e, de fato, enseja uma boa questão filosófica para prosseguirmos com uma caracterização mais detalhada dos gêneros espinosanos de conhecimento e, ao mesmo tempo, para desdobrarmos, à procura de novas derivações, a apresentação que deles faz Deleuze, do ponto de vista pragmático.

Aspectos onto-epistemológicos da questão pragmática: corpos e ideias na imanência da substância múltipla

"Paralelismo ontológico"

Realidade formal e realidade objetiva de corpos e ideias

Situemos, antes de qualquer coisa, a ambiência do múltiplo substantivo ou substância múltipla em face de corpos e ideias, visto que é quanto a estes últimos que se pode referir, com propriedade, o caráter operatório da pragmática menor em sua alçada ontológica. Sob este aspecto, é apropriado definir a substância múltipla, em Espinosa, pelo chamado "paralelismo ontológico".

O problema de Espinosa, diga-se apenas a título de ilustração, é demonstrar que não existem duas substâncias, mas apenas uma única que é formada por uma infinidade de atributos, pois "embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos não podemos, no entanto, daí concluir que eles constituem dois seres, isto é, duas substâncias diferentes" (Spinoza, 1983, t.1, parte I, proposição X, escólio p.35). Então, todos os atributos, embora diversos, convivem

no seio da substância múltipla. A fim de explicar a coexistência dos atributos, desenvolvemos o conceito denominado por Deleuze de "multiplicidade virtual". Ao mesmo tempo, essa substância múltipla exprime-se por meio de "afecções", que são os "modos" da substância, ou seja, as maneiras pelas quais a substância pode ser concebida em outra coisa (ibidem, t.1, parte I, definição V, p.19). A expressão da substância em seus modos é denominada por Deleuze de "multiplicidade atual". O problema é como a imanência é mantida entre a multiplicidade virtual (atributos ou realidade formal) e a multiplicidade atual (modos ou realidade objetiva) desta substância. Este aspecto foi abordado em sua ambiência ontológica e lógica em outro momento, de modo a extrair certas convergências entre a substância múltipla de Espinosa e o conceito deleuzeano de multiplicidade (cf. Cardoso Jr., 1996, p.73-9).[5]

A substância é formada por uma infinidade de atributos ou modificações da substância que coexistem virtualmente e por isso têm um ser ou "realidade formal" (extensão, pensamento etc.) que, por sua vez, atualizam-se em modos finitos que convivem extrinsecamente e por isso têm um ser ou "realidade objetiva" (corpos, ideias etc.). Do ponto de vista do ser formal, ideias e corpos são considerados diretamente a partir dos atributos a que pertencem, pois, afirma Espinosa, "o ser formal das coisas [...] deduz-se dos seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade que demonstramos que as ideias se seguem do atributo do pensamento" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição VI, corolário, p.127). Do ponto de vista do ser objetivo, observa-se a paridade entre *formaliter e objective* no seio da substância múltipla, já que "tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se também objetivamente em Deus" (ibidem, t.1, parte II, proposição VII, corolário).

O elo imanente das multiplicidades (virtual e atual), que terá uma função destacada para a questão pragmática, como veremos, especifica-se em direção a um "paralelismo ontológico", que pode ser

5 Em "Substância/atributo/essência: tríade da multiplicidade", "Produção do finito e multiplicidade", "Distinção real-formal e distinção quantitativa".

inicialmente definido como uma determinada chancela presente na cláusula de imanência. Para utilizarmos uma expressão deleuzeana à qual já recorremos, digamos que esse paralelismo atuaria como uma das garantias da pureza do plano de imanência. Como funciona o paralelismo ontológico?

Hardt assinala que o tema do "paralelismo" é uma inovação deleuzeana no campo dos estudos espinosistas. Faz esse reparo refutando uma objeção dos espinosistas tradicionais, para os quais a proposição de tal paralelismo ontológico no pensamento de Espinosa não decorreria de sua concepção de substância, já que haveria certa precedência do pensamento em relação aos demais atributos do ser, de maneira que a definição da substância teria um viés necessariamente epistemológico. Deleuze, ao contrário, teria demonstrado que a substância espinosana é múltipla e, portanto, a igualdade do princípio implica um "paralelismo" imanente calcado na autonomia dos atributos (cf. Hardt, 1993, p.80-2). Quer dizer, o paralelismo implica que o atributo *pensamento* e o atributo *extensão*, assim como quaisquer outros atributos não conhecidos pelo homem, desfrutam de um mesmo estatuto como modificações da substância múltipla. De acordo com o mesmo comentador, que procura aquilatar o alcance da abordagem deleuzeana, a aliança conceitual que Deleuze celebra com o pensamento de Espinosa lhe teria valido uma proposição que contraria a linha mestra dos estudos tradicionais a respeito de Espinosa, ou seja, tanto a "tradição do idealismo ontológico" quanto "qualquer abordagem ontológica à filosofia" (cf. ibidem, p.74-6), uma vez que o paralelismo ontológico seria "simplesmente uma extensão lógica ou desenvolvimento da ideia de univocidade do ser" (ibidem, p.80).

Tratemos esta questão com o devido vagar, pois é nosso objetivo derivar do problema ontológico do paralelismo uma questão que incidirá sobre a pragmática deleuzeana.

Podemos chamar o Deus de Espinosa de "múltiplo substantivo", pois se trata de uma substância única contendo uma infinidade de atributos. Em relação ao múltiplo substantivo, que é Deus, há imanência da realidade formal (atributos) com a realidade objetiva (modos finitos). O problema, na produção dos seres finitos, para redefinirmos a questão

estabelecida acima, é de que maneira as "modificações da substância" ou atributos (realidade formal) atualizarão esse ser simultaneamente uno e múltiplo em modos finitos (realidade objetiva). Assim, se dois dos atributos do múltiplo substantivo – aqueles que o homem conhece – são o pensamento e a extensão, coexistindo na substância infinita, então, as expressões finitas desses atributos – respectivamente, a ideia (ou a alma) e o corpo – são modos finitos que exprimem o paralelismo dos atributos, e por isso desfrutam de um mesmo estatuto ontológico no mundo, ou seja, em sua existência atual. A começar por sua definição como modos da substância infinita, a equivalência entre corpo e alma é assegurada por Espinosa em duas proposições básicas: "o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante", e "a extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposições I e II, p.120-1).

O paralelismo ontológico não serve somente para assegurar a maneira como coexistem os atributos no seio da substância múltipla; ele estende o alcance do princípio de imanência à existência dos modos finitos. Corpos e ideias são existências em pé de igualdade na imanência. Em vista disso, é em relação a todo privilégio da mente sobre o corpo que se insurge em última instância a tese do paralelismo ontológico, incluindo a maneira cartesiana de tratar esta questão, posto que, como afirma ainda Hardt, essa tese contém "a rejeição integral da posição cartesiana: o corpo não é apenas formalmente independente da mente, mas é também igual à mente em princípio" (Hardt, 1993, p.80).

Analisando essa demonstração de um problema ontológico, Deleuze já extrai a novidade trazida pelo pensamento de Espinosa quanto às implicações pragmáticas desse paralelismo. Tradicionalmente, quando a filosofia se dedica a questões éticas, está muito preocupada em saber se agimos corretamente, de acordo com alguma virtude ou relativamente a algum consenso conforme valores humanos, adverte Deleuze, mas não se preocupa em saber do que um corpo é capaz, como adverte Espinosa, já que

> agir absolutamente por virtude, não é, em nós, outra coisa senão agir, viver e conservar seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a

> condução da Razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade. (Spinoza, 1983, t.2, parte IV, proposição XXIV, p.49)

A pergunta pragmática sobre a potência de um corpo torna-se pertinente, uma vez que o mesmo disponha de um estatuto equivalente ao da ideia (*SPE*, 1968 [1968a], p.233-4; *CC*, 1993a, p.154). Caso contrário, estaríamos indagando – e aí estaríamos diante de um questionamento moral – em quê a ideia ou a alma completa uma falta ou deficiência devida ao modo de existência dos corpos. A fim de que a questão prática seja uma extensão imediata do paralelismo ontológico, corpos e ideias precisam atender às mesmas regras, muito embora suas propriedades sejam diferentes, visto que são modos de atributos diversos. A ética espinosana, então, compreende uma física dos corpos e das ideias, tendo em vista seus encontros. Sem esse aspecto, o que comumente denominamos ética, para Espinosa nada mais seria do que uma moral – uma moral na qual estivesse em evidência algum tipo de precedência da ideia ou do espírito sobre o corpo, assevera Deleuze (*SPE*, 1968 [1968a], p.247-51; *CC*, 1993a, p.27-43). Tal equivalência dá-se estritamente em virtude da relação entre objeto e ideia específicos que constituem alma, posto que, afirma Espinosa, "o objeto da ideia que constitui a Alma humana é o Corpo, isto é, certo modo da extensão existente em ato e nada mais" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição XIII, p.143). E não se pode atribuir à alma qualquer domínio sobre o corpo, pois, além de essa precedência não ser demonstrável do ponto de vista ontológico, também não o é do ponto de vista da contenção do senso comum, já que assevera Espinosa:

> o Corpo pode, pelas próprias leis de sua natureza, muitas coisas que causam admiração à sua Alma [...] Disso se segue que os homens, quando eles dizem que tal ou qual ação do corpo vem da Alma e que ela tem um império sobre o Corpo, não sabem o que dizem e não fazem nada mais do que confessar em uma linguagem especiosa sua ignorância da verdadeira causa de uma ação. (ibidem, t.1, parte III, proposição II, escólio, p.251)

Tomemos, então, o paralelismo entre o atributo *pensamento* e o atributo *extensão* e afirmemos que ambos são atributos da substância múltipla. Considerados separadamente, temos que o pensamento leva para seus modos existentes – que são as ideias – a marca da coexistência com a extensão, no seio da substância múltipla. O mesmo pode ser dito dos corpos como modos do atributo *extensão*; eles trazem para a existência do modo a marca virtual da substância múltipla.[6] Assim, existe uma correspondência entre a série das ideias e a série dos corpos que permanece virtual na existência individual de cada exemplar de ideia e de corpo. Ora, isto é claramente declarado por Espinosa: "a ordem e a conexão das ideias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas" (ibidem, t.1, parte II, proposição VII, p.127). Isto equivale a dizer, segundo Deleuze, que cada modo possui um "ser formal" devido à sua coexistência paralela, além de um "ser objetivo" devido à sua existência modal. As realidades objetiva e formal de um modo, e particularmente dos corpos e das ideias, são uma decorrência necessária da aplicação do paralelismo ontológico à substância múltipla, do ponto de vista da coexistência entre os atributos extensão e pensamento.

Por conseguinte, um corpo tem uma realidade objetiva, isto é, ele é *este* corpo, um modo existente, juntamente com uma realidade formal, quer dizer, este corpo é uma modificação da extensão, a qual, sendo uma intensidade deste atributo, coexiste em imanência com o atributo *pensamento* e com uma infinidade de outros atributos não acessíveis ao homem. As realidades formais de nossos corpos e de nossas ideias, portanto, ligam-nos com uma infinidade de modificações da substância. O inatismo, em Espinosa, pode ser associado fielmente a essa coexistência virtual dos atributos. O curioso, a propósito, é que esse inatismo não é apenas relativo às ideias, mas também aos corpos.

---

6 O problema ontológico da coexistência dos atributos foi tratado por nós em Cardoso Jr. (1996, p.92-3, "Coexistência/coextensão dos regimes de multiplicidade: Imanência de paralelismo e imanência harmônica").

Pequeno excurso sobre o paralelismo ontológico e a noção de inconsciente em Espinosa

Encontra-se aí, igualmente, a via para um conceito espinosano de inconsciente, pois a realidade formal de corpos e ideias coloca o homem em contato com uma infinidade de qualidades não conscientes ou desconhecidas. Segundo expressão de Espinosa, a infinidade de atributos deve ser considerada com uma ressalva em relação aos dois atributos conhecidos pelo homem (pensamento e extensão), de maneira que somos obrigados a dizer desses infinitos atributos desconhecidos "que existem sem, todavia, dizer que coisas são". A respeito desses atributos inconscientes, continua Espinosa, no mesmo trecho:

> serei constrangido a dizer que não deixariam de ser as mesmas, ainda que eu ou qualquer homem jamais nelas tivesse pensado e por isso, então, não são criadas por mim e devem mesmo ter fora de mim um *subjectum* – que não sou eu – sem o qual não podem existir. (idem, 1986a, parte I, cap. 1, §7, p.135)

De certa forma, a conquista desse inconsciente passa pelo conhecimento proporcionado pelos encontros de corpos e de ideias. É que, segundo Deleuze, o "inato" em Espinosa possui uma dupla face, ou seja, os corpos comunicam-nos com uma "potência de agir" e as ideias com uma "potência de pensar" que são inatas em nós, mas temos acesso a essas potências e estamos em posse das mesmas em graus diversos (*SPE*, 1968 [1968a], p.285-7). A ligação entre a alma e o corpo, entre a potência de agir e a potência de pensar, dá-se por meio do "desejo", pois, segundo Espinosa,

> o apetite não é por isso nada mais do que a própria essência do homem, da natureza do qual provém necessariamente o que serve para sua conservação; e o homem assim é determinado a fazê-lo. Além disso, não há nenhuma diferença entre Apetite e Desejo, senão que o Desejo se refere geralmente aos homens, enquanto eles têm consciente de seus apetites e pode, por essa razão, se definir assim: *o Desejo é o Apetite com consciência de si mesmo*. (Spinoza, 1983, t.1, parte III, proposição IX, escólio, p.265)

O desejo é a expressão da ligação entre a alma e o corpo porque ele indica o esforço da alma em perseverar nas ideias que constituem sua essência e, como as ideias que constituem os corpos são ideias de corpos, então, o corpo também está implicado nesse esforço da alma. O desejo, como é um elemento vital para a alma e para o corpo, determina o que são as coisas boas, pois que contém o elo entre as afecções do corpo e as ideias da alma; então, não desejamos qualquer coisa "porque a julgamos boa; mas, ao contrário, nós julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e desejamos" (ibidem). O desejo, assim, relaciona-se com a variação de nossas potências inatas, visto que, "se qualquer coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir de nosso Corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de nossa Alma" (ibidem, t.1, parte III, proposição XI, p.267).

Assim, o conhecimento tanto é uma experimentação dessas potências desejantes que são as ideias e os corpos, quanto uma verdadeira conquista do inconsciente que se abre para a multiplicidade da substância múltipla, do não dado (cf. Silva, 2000, p.145-9, a respeito de um inconsciente definido a partir de recursos do ontologia de Espinosa).

Paralelismo ontológico sem equivalência de corpos e ideias quanto às suas propriedades

O paralelismo ontológico confere um mesmo estatuto a corpos e ideias com relação à imanência da substância múltipla; não implica que ambos também se equivalham quanto a suas propriedades em face dessa mesma substância. Tratemos de mais este aspecto do paralelismo, para terminar esta parte.

De fato, uma ideia, também possuidora de realidade formal e objetiva, participa de um caráter distinto: é que a ideia, além de sua relação atributo pensamento/modo do pensamento, conjuga o ser formal e o ser objetivo dos corpos. É um modo, por assim dizer, dotado de plasticidade, mas sua constituição ontológica é perfeitamente

equivalente à dos modos da extensão, diferindo apenas em sua função atributiva. Tal caracterização do modo do pensamento confere-lhe, como veremos, uma função de representação em relação aos modos da extensão; no entanto, as ideias não se definem essencialmente por este papel.

Uma ideia, enquanto é vínculo entre o ser formal e o ser objetivo *deste* corpo, encontra nele uma "realidade objetiva", quer dizer, a ideia, por um lado, representa alguma coisa, é um "modo representativo do pensamento", diz Deleuze (aula, 1978). A ideia, por outro lado, possui uma "realidade formal", pois é também uma modificação da substância com relação ao atributo pensamento; assim como um corpo, ela é alguma coisa. Neste caso, Espinosa refere-se à "realidade formal" de uma ideia como o "grau ou perfeição de uma ideia enquanto tal" (idem, ibidem). Para Espinosa, aqui enfatizando o aspecto não representacional das ideias, a realidade formal de uma ideia são suas "propriedades ou denominações intrínsecas", independentes do que é "extrínseco, a saber, o acordo da ideia com o objeto do qual ela é ideia" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, definições III e IV, explicação p.117), quer dizer, quanto ao "ser formal das ideias", remata Espinosa, "as ideias tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares não reconhecem por causa eficiente os objetos dos quais elas são ideias" (ibidem, t.1, parte II, proposição V, p.124-5). E a realidade formal é sua perfeição, visto que "por realidade e por perfeição eu entendo a mesma coisa" (ibidem, t.1, parte II, definição VI, p.117). Assim, temos que a realidade objetiva de uma ideia é o objeto que ela representa, e a sua realidade formal é tal que somos por ela afetados, de acordo com sua perfeição. O problema pragmático contido nessa passagem é que, quando encontramos uma ideia, sua realidade formal nos afeta sem que se desfaça a ligação com o corpo por ela representado, isto é, sua realidade objetiva. Contudo, o que os graus variados de perfeição de uma ideia provocam em nós?

Surge, quanto a essa questão, o importante conceito espinosano de "afecto".

Conceito de afecto e encontro de corpos/ideias: o não representacional como caráter da questão pragmática

O conceito de afecto, como veremos, tem um papel importante com relação ao paralelismo ontológico em pauta, pois ele permite que haja *reciprocidade* – o afecto é "transitivo", diz Deleuze – entre o atributo pensamento e o atributo extensão sem que a distinção entre ambos seja destituída. O afecto é um agente de complicação do paralelismo ontológico e, na medida em que ele terá algum efeito sobre a relação entre copos e ideias (relação modal), constitui-se, igualmente, como importante elo a ser delineado para a questão pragmática presente no pensamento de Deleuze, posto que o conhecimento depende da percepção que tal ou qual alma tem das afecções por que passa o corpo ao qual ela está unida, já que "a Alma somente se conhece a si mesma enquanto ela percebe as ideias das afecções dos corpos". Em outras palavras, "a Alma humana não se conhece por si mesma" (ibidem, t.1, parte II, proposição XXIII e demonstração, p.175).

O afecto (*affectus*) é o efeito de outros corpos sobre nosso corpo, na medida em que, sendo um corpo realidade objetiva para uma ideia e dispondo de sua própria realidade formal, este corpo nos afeta de alguma maneira. O mesmo raciocínio pode ser estendido a uma ideia, pois ela também produz afecto como efeito de sua realidade formal, ou seja, de seu grau de perfeição. Uma ideia, portanto, devido a um corolário decorrente do paralelismo ontológico, também deve dispor de um poder de afetar (*SPE*, 1968 [1968a], p.199-200; *SPP*, 1981 [1981a], p.70-2). Mas, seja em função de um corpo seja em função de uma ideia, um afecto sempre suscita uma ideia que nada representa. Quer dizer, os afectos são efeitos dos corpos ou das ideias que produzem ideias que são modos do pensamento. As ideias relacionadas com os afectos, como veremos adiante, são o alicerce sobre o qual se erguem os gêneros de conhecimento. O afecto, por um lado, é, como a ideia, um modo do pensamento, porém, como nada representa, é um "modo não representativo do pensamento", diz Deleuze (aula, 1978). Um modo não representativo do pensamento. O que é isso? E por que o pensamento não representacional efetuado pelo afecto conteria uma questão pragmática?

Se, como vimos, a ideia com sua realidade formal própria liga a realidade objetiva do corpo à sua realidade formal, então o afecto é o que há de diverso entre um corpo e a ideia que representa tal corpo, ou seja, suas respectivas realidades formais. O afecto é, por assim dizer, um modo que participa tanto das ideias quanto dos corpos. E deles participa da tal modo que não permite que a relação entre ideias e corpos se restrinja à representação. Por isso, diz Deleuze, apoiando-se na *Ética*, "é certo que o afecto supõe uma imagem ou ideia, e dela decorre como de sua causa [...] Mas a ela não se reduz, é de outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo" (*SPP*, 1981 [1981a], p.70).

Naturalmente, alerta Deleuze, há uma "precedência lógica e cronológica" da ideia sobre o afecto, mas seria empobrecedor transformar essa precedência em redução do afecto à ideia, pois, então, a realidade formal da ideia também se reduziria à sua realidade objetiva. Se assim fosse, nossas ideias seriam tão somente representativas e nossas sensações passariam como meros efeitos dessas representações. Com isso, as ideias e os corpos não nos afetariam diretamente por sua realidade formal, nem poderíamos aferir nossa capacidade de ser por eles afetados. Se essa redução prevalecesse, então as ideias se tornariam categorias segundo as quais as características dos corpos são distribuídas (por exemplo, no registro aristotélico, a qualidade, quantidade, relação etc.). Já os afectos desfazem os limites categoriais, não são mais as ideias que se atribuem aos corpos como categorias; corpos e ideias passam a variar segundo graus de potência, isto é, de acordo com os afectos correspondentes.

Eu, por exemplo, posso ter minha potência aumentada ao ser afetado por meu cão de estimação; uma ideia filosófica, como a ideia kantiana de Deus, pode me afetar bem menos. Sei, além disso, que outros corpos ou outras ideias podem me afetar de maneiras variáveis; saio na rua e um cachorro me morde, não lhe apraz meu odor, sou afetado de tristeza (minha potência decresce); pego ao acaso um livro de Espinosa e encontro uma ideia de Deus que não possui a mesma face que a kantiana, sou afetado de alegria (minha potência cresce). Eis um mundo pragmaticamente concebido segundo o caráter operatório dos

afectos, um mundo de intensidades e de suas variações instantâneas, onde cada um precisa conhecer/experimentar os afectos e com eles elaborar uma cartografia de seu poder de afetar e de ser afetado. Trata-se de um mundo onde a ordem das categorias foi desmontada ou, pelo menos, onde seus limites se mostram bem mais fluidos.

Em que pesem os exemplos anteriores e prosseguindo nos desdobramentos da redução representacional apontada, pode-se afirmar que, se houvesse tão somente realidade objetiva da ideia, então a ligação – que é função da ideia – entre o ser formal e o ser objetivo de um corpo se daria de tal modo que a ideia somente encontraria no corpo um objeto de representação. O ser formal do corpo seria assimilável a seu ser objetivo. Desta maneira, estaria perdida a marca da pertença do modo existente *corpo* ao atributo *extensão* em sua imanência com o atributo *pensamento*, e com uma infinidade de outros atributos não humanos, no seio da substância múltipla.

Somente pelo conceito de afecto um inconsciente espinosano torna-se possível, já que, como informa Espinosa, toda ideia deve partir de algo que surge atualmente na natureza e, sendo a mente modificação do pensamento que reúne todas as ideias, então, a mente não só envolve as "ideias que nascem das modificações do corpo, mas igualmente aquelas que nascem da existência de uma modificação qualquer dos atributos restantes" (Spinoza, 1986a, apêndice II, § 12).

Igualmente, a ideia, não sendo mais do que realidade representacional, somente teria o ser formal, enquanto esse não fosse mais a marca de imanência do atributo pensamento, mas a possibilidade de representar-se como ser objetivo, isto é, como existência da ideia necessariamente ligada à representação de um objeto. O paralelismo ontológico de Espinosa estaria assim destituído por duas vias. Ou a representação seria uma prerrogativa da ideia, dotando-a assim de um vetor que visa à objetividade, a fim de que a relação entre as ideias e os corpos pudesse ser resolvida tão somente em nível de suas existências atuais, ou a representação seria uma função mediadora entre ideias e corpos, neste caso situando-se além de suas existências e, ao mesmo tempo, outorgando à ideia uma existência mais agraciada que a dos corpos.

O mundo de Espinosa é, em certo sentido, antirrepresentacional. Dissolve-se em cadeia desde que, no nível mais simples, o dos modos existentes, a representação assuma um papel proeminente ou mediador. Até mesmo a substância múltipla, que é Deus, desfaz-se. O Deus de Espinosa é, segundo Deleuze, um plano de imanência para a criação de conceitos inovadores, como vimos (cf. Cardoso Jr., 1996, p.87-9),[7] e não uma substância dócil a uma lógica da representação. Assim, pode-se dizer com ênfase que a pragmática menor de Deleuze baseia-se em um pensamento da não representação. Não se trata apenas, diga-se, da rejeição de um modo de pensar canônico ou estatutário na história da filosofia, mas dos desdobramentos que esta rejeição apresenta em termos de pensar a imagem do pensamento como um todo, particularmente quanto à questão pragmática nela contida.

Determinando a questão pragmática segundo os afectos passivos: apresentação do primeiro gênero de conhecimento

Sucessão de ideias *x* variação de afectos; critério pragmático-etológico para classificação das ideias de acordo com os afectos que as mesmas determinam

Agora já podemos afirmar que, na exposição anterior da teoria espinosana das ideias, o afecto surge como o vetor do suposto vínculo prático ou questão pragmática que dizíamos figurar na epistemologia espinosana. Tal função ainda precisa ser demonstrada, em vista dos gêneros de conhecimento. Não obstante, já é possível inferir uma lição deleuzeana. É que o afecto, seja qual for seu alcance em uma epistemologia prática, confere à teoria das ideias uma dimensão não representacional, o que afetará sobremaneira, como veremos, a noção de conhecimento em Espinosa. O modo representativo do

7 Em "Representação e conceito como expressões da substância múltipla".

pensamento tem um lugar na teoria do conhecimento de Espinosa, na medida em que respeite estritamente a sua diferença de natureza com relação ao modo não representativo do pensamento. Vejamos, portanto, mais de perto, a definição de afecto, enfatizando agora a sua diferença para com a definição de ideia, tendo em vista que a relação entre ambos constitui o elemento-chave do modo não representativo e põe em questão um problema prático-epistemológico como integrante da pragmática menor.

Já sabemos, e foi Deleuze quem nos alertou para esse aspecto, que o afecto refere-se ao grau de perfeição de uma ideia – realidade formal – e que, por isso, pressupõe o grau de perfeição que essa ideia representa. Contudo, não custa repetir, afecto e objeto não se confundem. Para ilustrar esta pressuposição sem redução, Deleuze fornece o exemplo de Deus e da rã. A ideia de Deus e a ideia de rã têm realidades objetivas diversas, mas também não têm a mesma realidade formal, pois a ideia de Deus contém um grau de perfeição infinitamente superior ao da ideia de rã. Portanto, os afectos produzidos pela ideia de Deus são infinitamente maiores que os produzidos pela ideia de rã (Deleuze, aula, 1978).

Um afecto não representa, por exemplo, dois estados de um corpo (o meu) quando ele é afetado por duas ideias (a de rã e a de Deus), mas uma variação da potência de agir ou força de existir desse corpo, da mesma forma que a ideia que surge desse afecto apresenta uma variação da potência de pensar da alma afirmando um grau de perfeição ou realidade formal, pois lê-se em Espinosa:

> se digo *força de existir maior ou menor que antes*, não entendo absolutamente com isso que a Alma compara o estado presente do Corpo com o passado, mas que a ideia constituindo a forma da afecção afirma do Corpo algo que envolve efetivamente mais ou menor realidade que antes. E como a essência da Alma consiste em que ela afirma a existência atual de seu Corpo, e que por perfeição entendemos a própria essência de uma coisa, segue-se então que a Alma passa a uma perfeição maior ou menor, quando lhe acontece afirmar de seu Corpo, mais ou menos realidade que antes. (Spinoza, 1983, t.1, parte III, definição geral dos afectos, explicação, p.401-2)

Uma vez mais pode-se dizer: os afectos e as ideias deles decorrentes são da ordem da variação da potência (de existir ou de pensar), são da ordem da transitividade das realidades formais e não da representação objetiva.

Mas, afinal, o que os afectos afetam, de maneira que se justifique sua diferença como modo de pensamento que não é representativo?

Em primeiro lugar, as ideias e os afectos são recebidos de modo diverso. Outro exemplo utilizado por Deleuze (ibidem), ilustrando a maneira como recebemos ideias ao passearmos pela rua, pode ser apropriadamente retomado aqui, a fim de respondermos à questão formulada. As ideias sucedem-se: olho para um lado e para outro; saio na rua, encontro Paulo e João; tenho ideias das coisas que vejo a cada instante. Em todo caso, as ideias não param de se suceder. Espinosa caracteriza o aparecimento das ideias, afirmando que, em relação a elas, somos *automaton*. Quer dizer, segundo Deleuze, não podemos afirmar, a rigor, que *temos* ideias, pois são as ideias que aparecem e nos forçam a pensá-las: as ideias são "afirmativas". Já, à parte a sucessão de ideias, que é como a projeção de um filme em que nós próprios somos a tela, alguma coisa varia em nós e não cessa de variar enquanto passam as ideias. As ideias de João e Paulo sucedem-se quando os encontro na rua, mas acontece em mim outra coisa: João me é antipático e me deixa triste; ao contrário, quando vejo Paulo, fico alegre. O que varia é minha "força de existir" (*vis existendi*) ou "potência de agir" (*potentia agendi*), comenta Deleuze (ibidem).

O mais importante é que a sucessão das ideias é diferente da variação dos afectos.

De acordo com Deleuze, este caráter da teoria espinosana das ideias possui uma face bastante prática e concreta, ou seja, ela está mergulhada na existência comum, e propõe uma "etologia" dos afectos. A ideia de João e a ideia de Paulo têm realidades formais diferentes, ou seja, para mim, o grau de perfeição da ideia de Paulo é maior que o grau de perfeição da ideia de João. Se a ideia de Paulo sucede à ideia de João, do ponto de vista da potência de pensar, do ponto de vista da potência de existir, pode-se dizer que a ideia de João diminui minha força de existir ou minha potência de agir, ao passo que a ideia de Paulo a aumenta.

Pode-se afirmar, para lançar mão de termos equivalentes, que quando a ideia de Paulo sucede à ideia de João, passo de um nível de perfeição a outro, isto é, varia minha potência de agir ou força de existir, conforme caracteriza Deleuze a partir do exemplo que desenvolve.

A variação define o afecto, na medida em que este, ao mesmo tempo, relaciona-se com as ideias (realidade formal) em sua diferença de natureza com elas. A passagem entre um grau de perfeição e outro é determinada pela ideia, porém essa transição não é ela própria uma ideia. É um afecto, um modo do pensamento que não é representativo, vale lembrar. Quando passo da ideia de João à ideia de Paulo minha potência de existir se vê aumentada, mas isso significa simultaneamente que João afeta-me de tristeza e Paulo de alegria. Os afectos são determinados por ideias. Há, portanto, várias espécies de ideias segundo os afectos que elas determinam e seu vínculo pragmático com a potência de existir é declarado por Espinosa da seguinte maneira: "a *Alegria* é a passagem do homem de uma menor para uma maior perfeição", e "a *Tristeza* é a passagem do homem de uma maior a uma menor perfeição" (Spinoza, 1983, t.1, parte III definição dos afectos II e III, p.367).

Os gêneros de conhecimento são definidos de acordo com esses tipos de ideias e os afectos específicos que correspondem a cada um desses tipos.

Primeiro gênero de conhecimento e "ideias-afecção", viver ao acaso dos afectos passivos, alegria e inteligência

Em primeiro lugar, há as "ideias-afecção". A afecção é o "estado de um corpo quando ele sofre a ação de outro corpo" (Deleuze, aula, 1978). É o efeito ou ação de um corpo sobre meu corpo, supondo que haja mistura ou encontro de corpos. Como a afecção está ligada a um efeito, as ideias que se formam a partir daí (ideias-afecção) permitem que eu conheça mais sobre a constituição de meu corpo do que sobre a constituição do corpo que me afeta. A ideia-afecção prende-se à sucessão das ideias e às suas realidades objetivas, isto é, registra passivamente os afectos dos corpos e, por isso, diz-nos mais sobre o

estado atual de nosso corpo do que sobre a causa desse estado (*SPE*, 1968 [1968a], p.199-200).

Segundo exemplo de Espinosa, quando observamos o Sol, supomos que ele está próximo da Terra devido à afecção que ele provoca em nós. Imaginamos, assim, que a distância entre a Terra e o Sol é pequena. Contudo,

> mais tarde, com efeito, ao saber que o sol está distante mais de seiscentas vezes o diâmetro terrestre, nós não deixaremos de imaginar que ele está perto de nós; pois imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso Corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é afetado por este astro. (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição 35, escólio, p.193)

Em suma, o conhecimento que podemos alcançar com uma afecção é simplesmente baseado no efeito da mistura entre dois corpos, no caso, o encontro do sol com os olhos, e não na causa dessa mistura. O conhecimento fornecido pelas afecções não nos permite conhecer as causas. De certa forma, apenas indica que estamos numa condição bastante desfavorável, ou melhor, incipiente ou imperfeita, com relação ao encontro de corpos. Além disso, esse conhecimento – classificado por Espinosa como de primeiro gênero – é totalmente relativo, quer dizer, diz respeito a um corpo em particular e ao efeito peculiar que nele se deu. Por exemplo, outro animal, como uma mosca, receberia outra ideia-afecção com respeito ao sol, pois seus olhos são um corpo diferente dos olhos humanos. É um conhecimento relativo pois depende do encontro de corpos cuja diversidade, por sua vez, interfere no efeito provocado pelo seu encontro. O primeiro gênero de conhecimento é um conhecimento por "signos", isto é, indica a natureza do corpo modificado e envolve a natureza do corpo modificador, pois afirma Espinosa: "todas as maneiras, com efeito, pelas quais um corpo é afetado provêm da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da do corpo que o afeta; então, a sua ideia envolverá necessariamente a natureza de um e de outro corpo" (ibidem, t.1, parte II, proposição XVI p.159).

Mas não se pode conhecer, afinal, de que maneira se dá o encontro entre os dois corpos, qual a razão de um encontro entre corpos. É um conhecimento, mas, segundo expressão de Espinosa, o obtemos mediante "ideias inadequadas", isto é, ideias que estão separadas da causa do encontro dos corpos, são ideias da imaginação (*SPE*, 1968 [1968a], p.130-2). Em todo caso, caracteriza Espinosa, "a ideia de uma afecção qualquer do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior" (ibidem, t.1, parte II, proposição XXV, p.177). Mas o déficit das ideias-afecção, como vimos, vale para o próprio corpo que sofre a afecção, já que "a ideia de uma afecção qualquer do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição XXVII, p.181).

Como esse gênero de conhecimento – o mais simples – baseia-se em ideias que estão separadas das causas, os afectos que o acompanham são passivos – tristeza e alegria; são, a bem dizer, paixões, ensina Deleuze, com o respaldo de Espinosa: "uma coisa qualquer pode ser por acidente cause de Alegria, de Tristeza e de Desejo" (ibidem, t.1, parte III, proposição XV, p.273).

Este conhecimento por afecções corresponde ao conhecimento representativo, pois nele os afectos – modo não representativo do pensamento – indicam tão somente que a realidade formal da ideia está apontando com certa exclusividade para sua realidade objetiva, ou seja, para o objeto que ela representa. O que efetivamente os afectos indicam é que estamos presos, suscetíveis, à variação de nossa potência de agir; isto porque as ideias que temos dos corpos ou ideias que encontram nosso corpo são apenas representações dos traços que estes corpos ou ideias exteriores deixaram sobre nós. Logo, tanto no nível dos afectos quanto no das ideias, este conhecimento nos deixa relegados ao acaso dos encontros. Somente posso dizer que tal encontro me convém ou não, pois é somente a conveniência dos corpos e das ideias que chego a conhecer por meio de seus efeitos. Deste ponto de vista, o da casualidade dos encontros e o do imediatismo do primeiro gênero de conhecimento, as misturas de corpos e as misturas de ideias não diferem.

As ideias-afecção, portanto, implicam uma variação de nossa potência de agir. Em contrapartida, como elas determinam afectos, pode-se dizer que, em relação ao primeiro gênero de conhecimento, são afectos passivos – alegria e tristeza – que vêm preencher a capacidade de sermos afetados. Outra maneira de exprimir esta passagem, para lançarmos mão de termos já empregados, é que o conhecimento de primeiro gênero, por meio de ideias-afecção, observa a variação de nossa potência de agir sob o prisma da sucessão das ideias e, portanto, de sua realidade objetiva. As ideias-afecção, logo, não estão atentas à realidade formal (não representativa) das ideias. O encontro com um corpo altera nossa potência de agir, mas como estamos presos ao imediatismo desse encontro, isto é, à afecção de outro corpo sobre o nosso, a ideia que temos dessa afecção é a ideia de um efeito, que é o estado em que meu corpo se encontra enquanto é afetado. Assim, diz Deleuze, a ideia-afecção é "afecção de afecção" (*SPE*, 1968 [1968a], p.199); ela somente nos faz conhecer a maneira pela qual dois modos se encontram.

A principal implicação filosófica do primeiro gênero de conhecimento espinosano, destaca Deleuze, é seu "anticartesianismo" (ibidem, p.13). Pois, se o conhecimento disponível para nós se dá por meio dos corpos (modificações da extensão) e das ideias (modificações do pensamento), se estamos fadados, necessariamente no início, a conhecer os corpos exteriores apenas pelas ideias-afecção que eles produzem sobre nosso corpo, então a coisa pensante cartesiana seria um ponto de partida excessivamente privilegiado. O *cogito*, na medida em que pressupõe isolamento com relação ao mundo exterior, atribuiria ao homem uma perfeição que ele não possui. Seria, de certa forma, mimá-lo, protegendo-o dos encontros fortuitos de corpos e ideias.

Sem dúvida, para Espinosa (s. d., §19, ver tb. §29), conhecer a ideia verdadeira, a certeza, diz respeito ao melhor modo de percepção, isto é, "a percepção em que uma coisa é percebida apenas mediante sua essência". Porém, a essência corresponde a um modo de percepção que necessita precipuamente do conhecimento da essência objetiva, isto é, não é necessária a posse formal do conhecimento – *cogito*. Nas palavras de Espinosa, "para a certeza da verdade, mais nenhum sinal

é necessário além da posse da verdadeira ideia, pois, como ficou demonstrado, nem é necessário saber que eu sei" (ibidem, §35).[8]

A partir daí o problema da teoria das ideias, e consequentemente de sua ética, é saber de que maneira poderemos sair do mundo das ideias-afecção, dessas ideias inadequadas que nos parecem condenar ao conhecimento dos efeitos e não das causas e, portanto, à casualidade dos encontros e de seus afectos passivos. Bem, as ideias-afecção estão relacionadas aos afectos passivos de alegria e tristeza. Contudo, será que o caráter passivo desses afectos encobre ou equaliza, do ponto de vista do conhecimento de primeiro gênero, a diferença entre tristeza e alegria? Essa pergunta é importante para prosseguirmos no exame da questão pragmática contida no primeiro gênero de conhecimento, conforme fora estipulado por Espinosa.

As variações dos afectos (alegria/tristeza) significam que estamos à mercê dos aumentos-diminuições de nossa potência de agir, embora estejamos momentaneamente menos presos a essa variação quando nossa potência de agir aumenta, isto é, quando somos afetados de alegria. Quando experimentamos alegria, desejaríamos permanecer nesse estado, portanto o aumento da potência de agir fornece um impulso para que permaneçamos afetados de alegria. Ao passo que, enquanto estamos afetados de tristeza, nossa potência de agir está em um baixo nível, porque nossa potência de existir envida forças para afastar, um tanto reativamente, pois sem conhecê-la, a causa da paixão debilitante. Diz Espinosa: "tudo que imaginamos que conduz à Alegria, esforçamo-nos por fazer de modo que se produza; mas tudo que imaginamos que lhe é contrário ou que leva à tristeza, esforçamo-nos por afastá-lo ou destruí-lo" (1983, t.1, parte III, proposição XXVIII, p.297-8).

8 A rejeição do *cogito* em sua formulação cartesiana dota a filosofia espinosana da imanência de um apelo empirista que repõe, como vimos, os direitos das sensações do corpo em face do pensamento; tal valorização da experiência coaduna-se com a rejeição que faz Hume da "dúvida cartesiana" que é "incurável", posto que ela inclui um tipo de ceticismo que não possui uma pertinência filosófica, isto é, não inspirada nos princípios do empirismo (cf. Hume, 1952, seção XI: da Filosofia acadêmica ou cética, parte I, §116, p.503-4).

A alegria é relativamente vantajosa, pois, embora não sejamos ativamente a causa dessa paixão, que é uma afecto passivo, a conveniência fortuita e, além disso, efêmera de meu corpo ou de ideias com corpos ou de ideias exteriores impele-nos, de certo modo, a abandonarmos esse mundo da passividade e do conhecimento parcial.

Com ideias-afecção ou ideias inadequadas temos a chance de nos tornarmos mais inteligentes e de passarmos a outro gênero de conhecimento. Essa chance realiza-se de duas maneiras. Uma delas, como já dissemos, é que o afecto de alegria nos impulsiona para além do mundo da passividade. Além disso, as ideias inadequadas implicam algo de positivo. É que se a casualidade de um encontro é o evento representado pela ideia, esta última não deixa de envolver a causa desse encontro. Mas, enfim, como podemos deixar esse mundo em que o conhecimento fica a reboque dos afectos que experimentamos? Como nossas ideias podem se apossar dos afectos passivos, de modo que o conhecimento e o modo de vida não sejam tão dependentes da imaginação ou do acaso dos encontros?

O caminho para longe desse estado está nas próprias ideias. Eis a lição prática da noção espinosana de conhecimento.

Determinando a questão pragmática segundo os afectos de composição e decomposição de relações: apresentação do segundo gênero de conhecimento

"Segundo gênero de conhecimento" e "ideias-noção"; viver em busca da causa dos encontros e das regras de composição e decomposição dos encontros de corpos: racionalidades pragmáticas

São as "ideias-noção", de acordo com Deleuze, ou "noções comuns", segundo expressão de Espinosa, que nos fornecem a saída do mundo da representação que demarca o primeiro gênero de conhecimento e a relativa passividade das ideias-afecção. As ideias-afecção,

como vimos, dizem respeito ao efeito de um corpo sobre o meu ou de ideias sobre ideias que eu tenho. As ideias-noção, por sua vez, têm por objeto não a realidade objetiva dos corpos ou a representação dessa realidade pelas ideias-afecção, mas as próprias concordâncias e discordâncias entre as relações características que compõem os corpos (*SPE*, 1968 [1968a], p.264-7; *SPP*, 1981 [1981a], p.126-32). Espinosa descreve da seguinte forma um conhecimento que se baseia nos encontros fortuitos entre corpos e aquele fundado nas regras que presidem tais encontros:

> eu digo expressamente que a Alma não tem nem de si mesma, nem de seu próprio Corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas somente um conhecimento confuso e "mutilado", todas as vezes que ela percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza; isto é, toda vez que ela é determinada de fora, pelo encontro fortuito das coisas, a considerar isto e aquilo, e não todas as vezes que ela é determinada de dentro, a saber, porque ela considera ao mesmo tempo várias coisas, a conhecer as conformidades que há entre elas, suas diferenças e suas oposições. (1983, t.1, parte II, proposição XXIX, escólio, p.185)

Tal tipo de conhecimento, via noções comuns, Espinosa aplica mesmo às Escrituras, uma vez que se deve estudar seu conteúdo segundo o exemplo do conhecimento natural, uma vez que é um erro basear a interpretação das Escrituras nos feitos que supostamente desafiariam a natureza e a razão, pois "o método de interpretar as Escrituras não é diferente do método de interpretar a natureza" (idem, 1986b, p.193). De fato, declara Espinosa, o que se procura nas Escrituras são "leis e regras"; somente a partir dessa "doutrina universal" se poderá encontrar a derivação dos "riachos da forma corrente da vida", onde se encontram "as ações particulares e externas da verdadeira virtude" (ibidem, p.199). Devido ao método a ser seguido para o conhecimento das Escrituras é que, remata o filósofo, "os ensinamentos morais [...] podem ser demonstrados pelas noções comuns" (ibidem, p.194).

Pode-se dizer, ainda, que essas "ideias adequadas", como também as denomina Espinosa, representam a mistura de corpos e, portanto,

levam em conta as regras dos encontros, isto é, o fato de que os corpos, enquanto modos da substância múltipla, possuem um ser ou realidade formal, informa-nos Deleuze (*SPE*, [1968] 1968a, p.136-9; *SPP*, 1981 [1981a], p.52-3, 57-8). Se as ideias adequadas permitem conhecer as causas, isto significa que passamos a conhecer se uma determinada mistura de corpos tem este ou aquele efeito, de acordo com a regra que comanda o encontro das relações que caracterizam os corpos implicados.

Devido a estas composições, um corpo que componha com o meu será incluído na relação que caracteriza ou singulariza meu corpo perante os demais. Neste caso, em que o efeito do encontro é um afecto de alegria, posso formar uma noção comum entre o meu corpo e este outro que me afetou de alegria. A noção comum ou ideia-noção, portanto, permite, segundo Deleuze, que eu conheça a causa do efeito, ou seja, a relação característica de um corpo que se compôs com a relação característica de meu corpo (*SPE*, 1968 [1968a], p.118-24).

Segundo Espinosa, todo objeto que não existe por si mesmo, isto é, que não é causa de sua própria existência, mas "postula uma causa para existir", deve ser explicado por sua causa próxima. Ora, este é o caso dos encontros dos objetos que são conhecidos no segundo gênero de conhecimento; eles não podem ser conhecidos simplesmente pela essência pois um modo sempre tem uma causa exterior, isto é, em outro modo. Ao mesmo tempo, o conhecimento pelo efeito já não é mais suficiente, visto que, na procura das composições de relação entre os modos, "o conhecimento do efeito nada mais é do que a aquisição de um conhecimento mais perfeito da causa" (Spinoza, s. d., §92) e "o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa" (idem, 1983, t.2, parte V, axioma IV, p.21). A procura da causa de um encontro ou das regras de composição desse encontro entre corpos, permitindo a formação de uma ideia adequada, é assim caracterizada por Espinosa: "se o Corpo humano e certos corpos exteriores, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, têm qualquer propriedade comum e é comum a cada uma de suas partes assim como ao todo, a sua ideia será adequada na Alma" (ibidem, t.1, parte II, proposição XXXIX, p.195).

O importante a destacar, alerta Deleuze, é que as noções comuns não se formam sem os afectos de alegria, não nascem independentemente por meio de um esforço desinteressado da razão, pois a razão é processual, ela somente se dá como *racionalidade*, múltiplas racionalidades definidas pragmaticamente pela busca de uma determinada relação de composição e decomposição entre corpos, a fim de formar ideias-noção. Ora, isto significa que conhecer as causas – o segundo gênero de conhecimento espinosano – é um empreendimento para uma razão experimental pragmaticamente orientada, que se arrisca no mundo dos afectos passivos e procura suplantar em vivacidade a estes últimos e seu cortejo de ideias-afecção.[9]

A tristeza, ao contrário, é um afecto que não induz à formação de ideias-noção, pois os corpos que nos afetam de tristeza o fazem em uma relação que não se compõe com a nossa. A respeito desse aspecto, Deleuze conclui: "Espinosa quer dizer algo muito simples, que a tristeza não nos faz inteligentes" (Deleuze, aula, 1978). "Os afectos de alegria", diz Deleuze, "são como um trampolim; eles nos convidam a formar noções comuns; essas tentativas podem falhar, mas se conseguirmos seremos felizes e, ainda, mais inteligentes" (ibidem).

Quanto ao primeiro gênero, vivíamos ao sabor do encontro de corpos e das ideias, segundo ideias da imaginação ou ideias-afecção, calcadas no ser objetivo das ideias; quanto ao segundo gênero, as noções comuns ensinam que existem certas regras que regem o encontro de corpos e ideias. Quando conhecemos essas regras, é a razão que governa o conhecimento, pois não observamos, nas ideias, tão somente a realidade objetiva em sua sucessão, mas buscamos entender o modo de convivência do ser formal dos corpos implicados no atributo extensão da substância múltipla. Tal caracterização do papel da razão na constituição das ideias-noção é assim descrito por Espinosa (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição XLIV, corolário II, demonstração, p.213-4):

---

9 Essa é uma das questões pelas quais, no capítulo que se segue, procuraremos conectar a imanência, que estamos definindo com Espinosa para a questão pragmática, e certos problemas do empirismo de Hume.

"os princípios da Razão são noções que explicam o que é comum a todas as coisas, e não explicam a essência de nenhuma coisa singular".

Quanto às noções comuns, observamos a própria variação em nossa potência de agir. Por isso há um modo racional de aprender segundo o qual é possível formar noções comuns se experimentamos alegrias, pois somente elas fazem crescer nossa potência de agir. Assim, viver sob a razão é procurar um modo de vida em que experimentemos encontros. É deles que advirão os afectos de alegria a fim de que possamos conhecer mais e melhor. Parece claro, mais uma vez, que nessa teoria das ideias os gêneros de conhecimento são igualmente uma maneira de viver (modos de vida).

Contudo, falta-nos ainda um importante fator para caracterizar este segundo gênero de conhecimento, pois o que as regras de composição ou decomposição dos encontros de modos têm que ver com o ser ou realidade formal das ideias, isto é, a ideia-noção? Já sabemos, por enquanto, como o segundo gênero de conhecimento inclui o ser formal dos corpos, já que as ideias-noção permitem um conhecimento relativo às regras de composição e decomposição, isto é, do ser formal dos corpos a partir dos encontros entre seus seres objetivos.

Para esclarecer esta questão, é oportuno adotar uma distinção apontada por Deleuze, qual seja, a de que, no conceito espinosano de natureza, encontramos, antes de qualquer coisa, uma "ordem dos encontros" e uma "ordem das relações" (*SPE*, 1968 [1968a], p.214-8).

Das ideias-afecção às ideias-noção: "ordem dos encontros" e "ordem das relações"

A ordem dos encontros, à qual Espinosa denomina "ordem comum da Natureza", marcada pelo "encontro fortuito das coisas" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição XXIX, escólio, p.185), como já sabemos, diz respeito aos modos existentes. Ora, um encontro pode gerar dois acontecimentos básicos, como já vimos: um encontro feliz ou um encontro infeliz. É oportuno revermos tais problemas, agora pondo em evidência o envolvimento dos modos com seus respectivos seres ou realidades formais.

Por um lado, no encontro de um modo com outro pode dar-se composição das relações características entre as partes dos modos implicados. Por exemplo, dois corpos, cujas relações que se compõem, formam um terceiro corpo ou indivíduo. Com isso, é plausível afirmar que um novo modo passa a existir como resultante de duas relações extrínsecas que se compuseram. Um modo é determinado a existir em função de outros, que são sua causa eficiente ou extrínseca, tão somente porque o encontro entre eles foi bem-sucedido, ensina Deleuze. Por outro lado, pode ocorrer que um encontro infeliz deturpe a relação de um dos modos implicados, determinando alteração parcial da relação sob a qual viviam suas partes ou determinando a destruição total dessa relação. Neste último caso, o encontro acarreta o desaparecimento do modo cujas partes não mais se mantêm sob a mesma relação. Nesta ordem dos encontros, mostra Espinosa: "a força com a qual o homem persevera na existência é limitada e ultrapassada infinitamente pela potência das causas exteriores" (ibidem, t.2, parte IV, proposição III, p.17).

Na ordem das relações, as coisas passam-se de maneira diversa. Não se trata mais do que determina um modo a existir, mas da causa da existência do próprio modo, ou seja, a passagem do atributo ou "modo infinito mediato" à existência do modo finito, por exemplo, de certa intensidade ou grau de potência no atributo extensão, para certo corpo dotado de partes extrínsecas, no modo existente. Nessa ordem, o que está em jogo não é o encontro da realidade objetiva de dois modos, mas as regras que regem a decomposição ou composição das relações características dos corpos implicados. Assim, quando falamos de ordem das *relações*, estamos considerando a relação intrínseca que fornece a um dado modo uma individualidade, isto é, a relação que mantém coesas as partes extrínsecas de um modo, mostra mais uma vez Deleuze.

Se quisermos afinar mais ainda os termos deleuzeanos dessa explicação, diríamos que a relação é a expressão da essência de um dado corpo ou ideia, na medida em que esta essência é um grau variável da potência da substância múltipla. Esta mesma relação, do ponto de vista do modo existente, na ordem dos encontros, pode ser entendida como o poder de ser afetado que caracteriza um modo. Em suma,

uma relação intrínseca, expressão de uma dada essência, corresponde a um limite de afectos a que pode chegar esse corpo ou ideia, em seus encontros atuais. Se esse limite de afectos for ultrapassado, a relação de individualidade se desfaz; mas se os afectos forem resultado de um encontro feliz, as relações de individualidade se compõem.

Vejamos como isso acontece por intermédio de exemplos.

Na ordem dos encontros, fazia sentido, por exemplo, considerar a massa dos corpos, em função da qual se poderia afirmar que um homem pisou em uma formiga, matando-a (encontro infeliz com destruição total da relação característica do corpo *formiga*); se poderia considerar igualmente os mecanismos de defesa de uma abelha (veneno) e de um homem (anticorpos), de modo que se uma abelha pica um homem seu veneno pode provocar neste uma forte reação alérgica (encontro infeliz com destruição parcial da relação característica do corpo humano). Nestes casos, as relações extrínsecas que caracterizam o homem, a formiga e a abelha opõem-se, não se compõem. Um encontro feliz entre um homem e uma abelha se daria, por exemplo, quando aquele prova o mel, produto da abelha, e a relação característica de seu corpo se vê somada à doçura do mel, formando um novo paladar. Há composição dos modos em suas partes extrínsecas.

Já na ordem das relações, não importa a característica de um corpo (tamanho, massa, defesa natural, produto), não importa que um novo modo seja criado ou que outro seja destruído; a morte da formiga foi apenas um mau encontro assim como o paladar do mel um bom encontro. O que está em pauta são as regras de composição e decomposição dos encontros. A realidade formal de um corpo continua a coexistir, em meio ao seu atributo correlato (extensão), com a de outro corpo, mesmo que uma regra determine que o encontro entre ambos provoque a destruição de um deles enquanto modo existente ou atual. Há, então, regras de decomposição das relações.

Quando, pelo contrário, há uma regra de composição que se baseia na realidade formal de dois corpos, esse acontecimento é indicado pelo surgimento de uma terceira relação característica a partir das duas que realizaram o encontro. Neste caso, como dizíamos, um modo não é determinado a existir ou a perecer devido ao encontro de suas realidades

objetivas, pois aqui as realidades formais dos modos mostram a causa intrínseca ou formal pela qual um modo passa de sua realidade formal à realidade objetiva, isto é, de uma intensidade no atributo (realidade formal) ou grau de potência da substância múltipla o modo passa à existência atual, visto que, segundo Espinosa, há duas maneiras de considerar a existência das "coisas singulares": "pois, embora cada uma seja determinada a existir de uma certa maneira por uma outra coisa singular, a força pela qual cada uma persevera na existência segue da necessidade eterna da natureza de Deus" (ibidem, t.1, parte II, proposição XLV, escólio, p.215).

Ideias-noção: ser formal e questão pragmática; ideias que têm poder de afetar

Recoloquemos, na sequência, o problema da ideias-noção, tendo em vista o ser ou a realidade formal na ordem das relações.

Uma ideia, como já foi dito, é a ligação entre o ser objetivo e o ser formal de um corpo, de modo, que, num encontro de corpos, há, por exemplo, o encontro das papilas da língua humana com o mel, cada qual com seu ser objetivo que se liga a seu ser formal por intermédio da ideia de língua e da ideia de mel. Desse encontro de dois corpos com suas relações características surge uma nova relação característica, o paladar do mel, o qual, por sua vez, corresponde a uma ideia, a ideia de doçura. Quando há composição de relações em um encontro, um novo modo passa à existência. É correto dizer, igualmente, que uma nova ideia passa a existir. A ideia da doçura do mel, que tinha uma realidade formal no atributo pensamento, ou seja, na ordem das relações, passa a existir. O indicativo da existência dessa nova ideia é que a mesma representa o ser objetivo de um modo que também se atualizou com a composição de relações.

Por esta via chegamos a aspectos já tratados, que vale a pena compilar. Toda ideia é representativa de um corpo. Como um corpo existente é sempre uma relação resultante do encontro de outros corpos, uma ideia representa uma nova composição de relações, ou seja, um bom encontro. Seguindo o mesmo raciocínio, podemos dizer que

uma ideia pode representar também uma decomposição de relações, um mau encontro, mas o faz apenas do ponto de vista do encontro das realidades objetivas dos corpos que se encontraram. Se um corpo me afeta de tristeza, a ideia relativa à decomposição de relação que ele causou em mim poderia ser a infelicidade de ser picado por uma abelha, por exemplo. Um corpo que me afeta de alegria também pode gerar uma ideia baseada apenas nas realidades objetivas envolvidas: a ideia da doçura do mel é uma felicidade do paladar.

As ideias que se formam quando um corpo passa por uma afecção de alegria podem ser analisadas do ponto de vista da realidade objetiva dos encontros, assim como as ideias resultantes de uma afecção de tristeza, como já tivemos oportunidade de assinalar. São ideias indiretas, isto é, ideias-afecção que se constituem com base no estado de um corpo quando este é afetado por outro corpo. Tais ideias, além disso, podem também ser entendidas do ponto de vista da realidade formal dos modos, ou seja, a partir da ordem das relações. Então, temos as ideias-noção *aproximativas* de tristeza. A diferença é que, para recuperar os exemplos anteriores, a tristeza não pode constituir uma ideia-noção, ao passo que a alegria pode fazê-lo. Um corpo afeta outro corpo de alegria quando suas relações se compõem e uma terceira relação característica surge. Esse novo modo que passou à existência é, ele próprio, um afecto de alegria para os corpos que compuseram suas relações: o paladar do mel em relação aos sensores do paladar humano. Quando um corpo afeta outro de tristeza, havendo, portanto, decomposição de relações, nada é criado, um novo modo não passa à existência. Apenas os afectos de alegria implicam uma nova existência. A infelicidade é a ideia de déficit na ordem da existência ou dos encontros, e é um decréscimo na ordem das relações, enquanto a felicidade é uma ideia de incremento da existência e, portanto, de criação na ordem das relações. A infelicidade, o ódio, a dor são ideias-afecção, isto é, não expressam a relação característica de um corpo pela qual poderíamos conhecer sua realidade formal ou essência.

A ideia de uma nova relação criada representa a existência ou realidade objetiva de um novo modo. Simultaneamente, essa nova ideia expressa a causa da passagem de um modo de sua realidade

formal à sua realidade objetiva, ou seja, de que houve composição na ordem das relações. Sendo uma expressão da ordem das relações, de uma composição de relações, de um novo modo, tais ideias que participam de uma criação têm o poder de afetar de alegria. Essas ideias que têm o poder de afetar possuem, enquanto modos do pensamento, realidade formal, isto é, a parte ideia que a inclui diretamente no atributo pensamento, e, por isso, são as intensidades de uma potência de pensar. E justamente devido ao caráter afectante de sua realidade formal, por apresentar regras de concordância entre os modos, é que essas ideias podem ser chamadas de ideias-noção ou noções comuns.

Poder de afetar das ideias, o conhecimento da alegria e da tristeza e racionalidade pragmática

Assim, o segundo gênero de conhecimento e as ideias-noção permitem-nos aduzir mais alguns elementos a nossas reflexões.

Algumas ideias, as ideias-noção, possuem o poder de afetar. O afecto, nessas ideias, liga-se à realidade formal de uma ideia, isto é, à sua realidade não representativa, esquivando-se ao que, numa ideia, se refere à realidade objetiva do corpo que ela representa. Em suma, quando passamos de uma ideia-afecção a uma ideia-noção, não passamos exatamente de uma ideia a outra, apenas nos concentramos na realidade formal de que dispõe qualquer ideia. É uma passagem entre dois gêneros de ideias, e não sucessão entre duas ideias-afecção. Tanto a ideia de Deus quanto a ideia de rã possuem realidades formais, embora seus graus de perfeição sejam diversos. O grau relativo de perfeição entre ambas dá-se porque a realidade formal da ideia de Deus implica infinitas maneiras de afetar pelos seus modos, enquanto a realidade formal da ideia de rã também nos afeta de infinitas maneiras por meio de um exemplar do corpo rã, mas em um grau de potência inferior ao da ideia de Deus.

Da ideia-afecção à ideia-noção temos um trajeto imanente no interior da substância múltipla. Uma ideia, por mais simples ou

complexa que seja – a ideia de um ser inorgânico, orgânico, racional, divino –, pode ser explorada em sua realidade formal. Esse deslocamento – da ordem das existências para a ordem das relações – confere à teoria espinosana igualmente um caráter imanente, na mesma medida em que a conecta de maneira privilegiada com os afectos passivos que se referem ao encontro das realidades objetivas dos modos e com a realidade formal a que os afectos de alegria conduzem na ordem das relações.

Tão somente os afectos de alegria capacitam a produção de ideias-noção, mas como estas estão baseadas em leis de composição e decomposição entre modos, dá-se, igualmente, uma conquista sobre os afectos de tristeza e, portanto, sobre as ideias-afecção que os caracterizam. Quer dizer, conhecer regras de composição que geram alegria permite, igualmente, numa torção própria ao segundo gênero de conhecimento, conhecer as causas dos maus encontros caracterizados por paixões-tristes em que há discordância entre as relações características dos corpos envolvidos, uma vez que, afirma Deleuze, "suponhamos agora que tenhamos selecionado bastante alegrias: nossa arte das noções comuns será tal que, mesmo no caso das discordâncias, nós estaremos aptos a apreender o que há de comum entre os corpos" (*SPP*, 1981 [1981a], p.160).

Encontra-se a ressonância desse raciocínio deleuzeano em um exemplo apresentado por Espinosa a propósito do poder crescente da alma sobre as paixões, à medida que ela realiza o conhecimento das regras de composição e decomposição dos corpos, já que "nós vemos, com efeito, que a Tristeza causada pela perda de um bem é mitigada no momento em que aquele que a perdeu considera que esse bem de nenhuma forma poderia ser conservado" (Spinoza, 1983, t.2, parte V, proposição VI, escólio, p.183).

Relativamente a essa passagem entre dois gêneros de conhecimento, pode-se extrair, do pensamento de Espinosa, uma crítica filosófica do racionalismo, segundo Deleuze. Essa crítica tem um gosto empirista. Não há uma razão universal; tornamo-nos racionais apenas em situações diminutas, por meio de encontros locais. Ser racional não significa que pertencemos ao mundo da razão, mesmo

por meio de protocolos ou direitos válidos para todos os homens. Termos uma ideia não quer dizer que potencialmente podemos ter acesso a todas as ideias. A razão é sempre local, ela é sempre um processo que pode acontecer.

Igualmente, do ponto de vista de nosso poder de ser afetado, isto é, dos afectos que temos, nada permite avaliar o que é bom para os homens em geral, já que, afirma Espinosa, "homens diferentes podem ser afetados de maneiras diversas por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode ser afetado por um só e mesmo objeto de maneiras diversas em momentos diversos" (ibidem, t.1, parte III, proposição LI, p.337).

Uma noção comum indica a causa de um efeito benéfico, isto é, a composição entre relações de corpos. A partir daí sabemos que esse encontro nos afeta de alegria, mas não podemos estender essa ideia abstratamente para outros encontros quaisquer. Isto é assim porque um encontro que se prove bom para um corpo ou ideia pode ser mau para outro. A abstração das leis ou regras de composição, nesse caso, teria dois defeitos. Primeiro, ela não seria capaz de dar conta da variabilidade dos encontros. Em segundo lugar, uma abstração poderia subtrair a oportunidade de nos tornarmos mais inteligentes, visto que, apagando a diferença entre o que é bom ou mau para um corpo ou ideia, em seus encontros, confundem-se as afecções de alegria ou de tristeza que assinalam esses encontros. Ora, se somos afetados de tristeza, em uma dada situação, isto significa que os corpos/ideias não compõem suas relações, de modo que nada de comum pode ser determinado entre eles. A noção comum é contrária à abstração, porque a alegria é o único meio de que dispomos para chegar à razão de um encontro. Portanto, para conhecermos mais, é preciso que nossa potência de agir aumente, uma vez que, de acordo com demonstração de Espinosa, "a força do desejo que nasce da Alegria deve ser definida ao mesmo tempo pela potência do homem e pela da causa exterior; ao contrário, a força do desejo que nasce da Tristeza, apenas pela potência do homem; o primeiro desejo é mais forte que o segundo" (ibidem, t.2, parte IV, proposição XVII, demonstração, p.39).

Paralelismo ontológico e "paralelismo epistemológico": o problema pragmático em uma epistemologia com alcance ontológico

Definição de paralelismo epistemológico e vínculo pragmático das ideias com os demais modos; implicação prática da essência dos seres formais

Com relação aos modos do pensamento e da extensão, o paralelismo ontológico possui ainda um importante desdobramento pragmático que convém retomar e explicitar.

Para Deleuze, em Espinosa, duas tarefas superpõem-se na teoria das ideias, isto é, as ideias são adequadas porque expressam as causas, mas, assim fazendo, o conhecimento encontra a ordem do real ou das relações, como se denominou acima, nas próprias ideias (*SPE*, 1968 [1968a], p.138-9), uma vez que "a ideia de cada coisa causada depende do conhecimento da causa da qual ela é efeito" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição VII, demonstração, p.127). Deleuze mostra-nos que há, então, um "paralelismo epistemológico" que decorre e confirma o paralelismo ontológico, pois o "atributo pensamento [...] deve conter tantas ideias irredutíveis quanto há modos de atributos diferentes" (*SPE*, 1968 [1968a], p.100). O paralelismo epistemológico com sua "multiplicidade de ideias", uma para cada modo, reproduz em um único atributo (pensamento), aquilo que é verdade para uma infinidade de modos pertencentes a atributos diversos, pois "na medida em que as coisas são pensadas como modos do Pensamento, devemos explicar toda a ordem da Natureza [...] somente pelo atributo do Pensamento" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição VII, escólio, p.129).

Isso se explica da seguinte forma: se, de acordo com o paralelismo ontológico, cada modo possui um correlato no modo correspondente de todos os outros atributos, então, a ideia, como modo do pensamento, contém as ideias de todos os modos dos atributos diversos, equivalendo à sua ordem real ou relação. A "alma", que é o nome específico da ideia de um corpo, está em contato com as ideias de todos os outros modos, no pensamento. A ideia, devido à sua relação com os modos,

ou seja, sua realidade objetiva, fornece-lhes uma individualidade; a alma, assim, é a individualidade de um corpo.

De qualquer forma, o paralelismo ontológico continua válido, pois a "potência de pensar", segundo o atributo pensamento, equivale à potência de existir, segundo os demais atributos, inclusive o pensamento. A igualdade de princípio mantém-se mesmo que as ideias, enquanto modos do atributo pensamento, proporcionando a ligação entre a realidade objetiva e a realidade formal dos outros modos, desfrutem de uma plasticidade que os outros modos não possuem.

Se o pensamento pode ser assim caracterizado devido à potência de pensar, o mesmo não pode ser dito do ponto de vista da potência de existir, visto que aí não mais se observa a plasticidade de uma ideia relativa ao atributo pensamento, mas o atributo pensamento sob igualdade de pertença em face da imanência da substância múltipla (*SPE*, 1968 [1968a], p.101-3), visto que uma ideia é o modo de um atributo, o pensamento, que participa da mesma potência de existir, assim como qualquer modo de um atributo diverso.

Paralelismo epistemológico e poder de afetar das ideias como definição pragmática do grau de perfeição de uma ideia

Com a imbricação dos paralelismos ontológico e epistemológico garantindo o princípio da substância múltipla e imanente, podemos reencetar a questão que havia norteado nossas preocupações iniciais, a saber, o problema do vínculo pragmático na teoria espinosana das ideias.

Com efeito, os afectos estavam presentes no primeiro e segundo gêneros de conhecimento, cada um cumprindo uma função em acordo com a caracterização das ideias (afecção e noção). Os afectos também nos ajudam a entender de que modo o paralelismo epistemológico confirma o paralelismo ontológico. Como sabemos, a realidade formal das ideias dá acesso ao múltiplo substantivo. Por isso, dizíamos, com Deleuze, que a realidade formal de uma ideia é seu grau de perfeição; uma ideia será tanto mais perfeita quanto mais ela se conecta, no atributo pensamento, com outras ideias de modos diversos daquele a que

ela corresponde. Da mesma forma, podemos dizer que, quanto mais uma ideia é perfeita, quanto mais ela explora a imanência do atributo pensamento com os demais atributos, maior é seu poder de afetar. É por isso, para retornarmos a um aspecto também já enunciado por outra via, que os afectos de alegria são aqueles que permitem formar ideias que aumentam a inteligência, visto que com eles penetra-se nas conexões da substância múltipla e as causas dos encontros podem ser conhecidas. Em suma, quanto mais afectos de alegria maior é a capacidade de o pensamento explorar a substância múltipla, sendo essa exploração então uma maneira de exercer a potência de pensar posta à disposição por meio do paralelismo epistemológico.

Ao demonstrar a conciliação entre um paralelismo ontológico e um paralelismo epistemológico, Deleuze atinge dois alvos diversos, além do combate ao privilégio cartesiano da ideia sobre o corpo. O paralelismo ontológico é um elemento nomeado por Leibniz; Deleuze utiliza o mesmo termo para o pensamento de Espinosa, porque, embora não empregando esse termo, o conceito de paralelismo em Espinosa seria mais ousado e inovador do que o de Leibniz, para a filosofia moderna (*SPE*, 1968 [1968a], p.95-8). O paralelismo de Espinosa é mais ousado no sentido de que, ao contrário do proposto por Leibniz, sendo uma decorrência da imanência da substância múltipla ou Deus, não funciona como um apanágio da harmonia preestabelecida, que é maneira pela qual Leibniz reconduz a transcendência depois de declarar a independência e autonomia das séries monádicas, conforme tivemos oportunidade de analisar em detalhes em outra oportunidade (cf. Cardoso Jr., 1996, p.92-102).[10]

Quanto ao paralelismo epistemológico, trata-se de um elemento que diferencia cabalmente a teoria espinosana das ideias da epistemologia aristotélica. De fato, assinala Deleuze, persiste um sabor aristotélico no princípio espinosano de que conhecer é buscar causas. No entanto, em virtude do paralelismo epistemológico, que não faz

10 Em "Diálogo Espinosa/Leibniz a respeito da imanência": "Coexistência/coextensão dos regimes de multiplicidade: Imanência de paralelismo e imanência harmônica", "Multiplicidade de Leibniz: Mônada, acontecimento e conceito".

parte do pensamento de Aristóteles, um objeto pertencente a um modo qualquer nunca é causa eficiente nem formal de sua própria ideia (*SPE*, 1968 [1968a], p.100-2). A causa da ideia de doçura, por exemplo, pode ser encontrada no próprio atributo pensamento, pois, como vimos, ela surge a partir da ideia das papilas gustativas e da ideia de mel. Por esse caminho, mais uma vez alcançamos a noção de uma causalidade imanente que opera na ordem das relações.

A partir de agora temos de saber que papel desempenharam os afectos para o terceiro gênero de conhecimento, por temor de que, como fora destacado, se perdesse o vínculo pragmático e, com ele, a cláusula de imanência que afirmáramos ser um princípio no pensamento de Espinosa.

Determinando a questão pragmática segundo os afectos ativos de essências singulares; apresentação do terceiro gênero de conhecimento

Essências singulares, existência do atributo e relação com afectos passivos

Se, como assinalamos, o terceiro gênero de conhecimento visa às essências singulares, as indagações consequentes são: o que são essências para a substância múltipla? No que elas diferem dos modos e atributos? E quais são as ideias aptas a conhecer essências?

Uma essência, para Espinosa, corresponde ao ser formal dos modos, isto é, sua pertença aos atributos da substância múltipla. Por isso pode-se dizer que uma ideia-noção (segundo gênero de conhecimento) já implica certo conhecimento da essência ou ser formal do modo, na medida em que está relacionada à causa que faz com que um modo passe de sua existência como ser formal no atributo correlato ou existência intrínseca à existência objetiva ou extrínseca como modo existente.

Deleuze tem o cuidado de destacar que "essência", no pensamento de Espinosa, recebe uma definição que inicialmente parece tradicional,

isto é, a essência de uma coisa é tal que, sem ela, essa coisa não poderia ser concebida nem pensada. No entanto, mostra ainda Deleuze, Espinosa acrescenta à definição tradicional uma "regra de reciprocidade" segundo a qual a própria essência também não poderia ser concebida nem pensada sem a coisa da qual ela é essência (*SPP*, 1981 [1981a], p.98-100), já que, em acordo com Espinosa, "a ideia de uma coisa singular existente em ato envolve necessariamente tanto a essência quanto a existência da própria coisa" (Spinoza, 1983, t.1, parte II, proposição XLV, demonstração, p.215).

Tal conceito de essência possui uma consequência que se sobressai, ou seja, não há essência potencial, uma essência nada é sem a coisa que a torna concebível e pensável. Em suma, não há essência sem existência. Essa consequência pode ser igualmente explicada pela igualdade de princípios que dizíamos reger a substância múltipla. Quer dizer, pelo paralelismo ontológico, todos os modos participam de uma potência de existir e a preenchem como graus diversos dessa potência, residindo aí a essência dos modos. Pelo paralelismo epistemológico, podemos dizer que tais essências são pensáveis enquanto ideias que correspondem a coisas existentes, mesmo que estejam contidas em modos que ainda não passaram à existência extrínseca ou atual, de forma que não são meramente possibilidades sobre as quais poderíamos pensar sem considerar sua existência modal. Com uma fórmula, Deleuze resume e esclarece essa relação entre essência, potência e existência: "a identidade entre a potência e a essência significa isso: a potência é sempre ato ou, ao menos, em ato" (*SPE*, 1968 [1968a], p.82).

A essência de um modo, então, está ligada necessariamente à existência desse modo. Mas como se pode considerar a essência de um modo que não possui ainda existência atual, isto é, de um modo cuja essência está contida em seu atributo?

Acontece que uma essência não diz respeito apenas à existência atual do modo; a essência também pode ser definida sob o ponto de vista de sua existência virtual ou ser formal no atributo. Assim, as essências do modo são singulares, pois não há modo sem uma existência que lhe confere uma diferença, e são essências eternas, pois coexistem desde sempre no seio da substância múltipla como atributo.

A reciprocidade entre essência do modo e existência já permite recuperar o cerne de nossa problemática. Se todo modo possui uma essência, definida por uma existência intrínseca (virtual) e/ou extrínseca (atual), então a singularidade e a eternidade das essências não podem ser separadas dos afectos que transitam nessa existência. Com efeito, se toda essência corresponde a um grau de potência, da potência de existir, então ela equivale, como já se observou, a um poder de ser afetado que é preenchido constante e integralmente pelos afectos passivos decorrentes dos encontros das coisas exteriores que desfrutam de existência extrínseca ou atual (modos existentes).

Contudo, o poder de ser afetado também pode ser preenchido por afectos que dizem respeito tão somente à essência, independentemente da existência atual do modo – o que se leva em conta é sua existência virtual no atributo. São os "afectos ativos" que estão relacionados não mais com a passagem de um modo à existência extrínseca ou atual e com as leis de composição das relações dos modos, mas com as "leis de produção de essências" (*SPE*, 1968 [1968a], 272), diz Deleuze. De acordo com Espinosa (s. d., §101), as "coisas fixas e eternas" são singulares e sua ordenação depende de "leis inscritas nessas coisas".

Afectos ativos e ideias-essência: sentimento e experimentação da eternidade

Em outros termos, igualmente aplicados por Deleuze, a essência exprime a "fonte das relações" que se compõem no nível dos modos existentes, ou seja, uma essência é uma expressão singular da substância múltipla ou Deus. Do ponto de vista da gradação entre os gêneros de conhecimento, isto significa que abandonamos o domínio das ideias-noção, que exprimiam, como vimos, as leis de composição ou decomposição das relações que caracterizam os modos, e atingimos o âmbito das ideias-essência que expressam a fonte dessas relações. As ideias-noção permitiam conhecer as essências de maneira indireta, isto é, por intermédio das leis de composição e decomposição dos modos existentes, na medida em que tais leis indicam a correlação entre a essência dos seres formais dos modos, do ponto de vista do paralelismo

ontológico da substância múltipla. Mas, as ideias-essência permitem conhecer a "essência particular" dos modos diretamente como expressões imanentes da "essência singular" da "substância divina", conclui Deleuze (*SPE*, 1968 [1968a], p.278-80, 282-6):

> sob o terceiro gênero de conhecimento, nós formamos ideias e sentimentos ativos que estão em nós como eles estão imediatamente e eternamente em Deus. Nós pensamos como Deus pensa, nos experimentamos os próprios sentimentos de Deus. Nós formamos a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus e, pelo menos em parte, nós formamos a ideia de Deus tal qual ela está em Deus mesmo. (ibidem, p.287)

É assim, segundo Espinosa, porque "o terceiro gênero de conhecimento vai da ideia adequada de certos atributos de Deus à ideia adequada da essência das coisas; e, quanto mais conhecemos as coisas dessa maneira, mais conhecemos Deus" (Spinoza, 1983, t.2, parte V, proposição XXV, demonstração, p.211).

Não obstante, assim como havia uma passagem necessária entre ideias-afecção e ideias-noção, visto que não se pode conhecer leis de composição de relações sem experimentar o acaso dos encontros dos corpos, não se pode conhecer essências sem que se tenha formado noções comuns, ou seja, é impossível conhecer essências sem a implicação desse conhecimento com o conhecimento prático das leis de composição de relações. Tal é a ambiência pragmática do terceiro gênero de conhecimento. Neste sentido é que, numa aula a respeito do pensamento de Espinosa, Deleuze se propõe a analisar a intrigante proposição segundo a qual "nós sentimos e experimentamos" que somos eternos (*SPE*, 1968 [1968a], 293),[11] pois, em concordância com o que afirma Espinosa, embora não possamos ter memória do que nossa alma é em essência anteriormente à existência atual de nosso corpo, "sentimos e sabemos por experiência que somos eternos. Pois a Alma não sente menos aquelas coisas que ela concebe por um ato do entendimento do que aquelas que ela tem na memória" (Spinoza, 1983, t.2, parte V, proposição XXIII, escólio, p.209).

---

11 Deleuze, primeiro CD, s. d., faixa 1 ("*vous ne voulez pas fermer la porte?*").

Porém, experimentar e sentir a eternidade não quer dizer exatamente que nós a conheçamos, pois formar ideias-essência não significa conhecer a eternidade da substância múltipla, mas dela participar de uma determinada forma, ou seja, quando experimentamos que os modos que podem ou não se compor do ponto de vista de suas relações extrínsecas convêm do ponto de vista de sua essência ou relações intrínsecas. Não conhecemos a eternidade, mas temos ideias adequadas da essência singular da substância múltipla e das essências particulares de todos os modos que nela se reúnem em total conveniência, posto que, segundo palavras de Espinosa, "tudo o que a Alma compreende, do ponto de vista da eternidade, não o compreende porque conceba a existência atual e presente do Corpo, mas porque concebe a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade" (ibidem, t.2, parte V, proposição XXIX, p.215).

Tal experiência desencadeia a formação dessas ideias, ideias-essência, afirma Deleuze, a partir de "afectos ativos" ou "autoafectos", isto é, expressões diretas dos graus de intensidade que preenchem e limitam as potências de agir e de compreender como essências da substância múltipla (cf. Deleuze, aula, 1978). Contudo, agora, as intensidades e graus dessas potências não estão mais sujeitos à variação, pois não indicam as leis de composição e decomposição que aumentam ou diminuem uma determinada potência de compreender e de agir em face de outras quaisquer, como vimos para as ideias-afecção e noção, e sim a pertença de certa essência particular à substância múltipla ou divina. Como diz Deleuze, a potência de compreender e de agir de Deus não varia e por isso desfrutamos das mesmas alegrias e das mesmas ideias que Deus, isto é,

> a forma final da expressão é a identidade da afirmação especulativa e da afirmação prática, a identidade do Ser e da Alegria, da Substância e da Alegria, de Deus e da Alegria. A alegria manifesta o desenvolvimento da própria substância, sua explicação nos modos e a consciência dessa explicação. (*SPE*, 1968 [1968a], p.289)

Uma essência preenche, como grau ou intensidade, a substância múltipla, em sua conveniência com todas as essências possíveis. Assim, o que leva uma essência a existir como ser formal em um atributo da

substância múltipla é sua capacidade de exprimir a univocidade dessa substância. A razão da produção de uma essência é a afirmação da imanência da substância múltipla, de modo que uma essência sempre está contida na produção de todas as demais, como vimos com mais vagar em outra parte (cf. Cardoso Jr., 1996, p.76-83), e visto que "a imanência significa em primeiro lugar a univocidade" (*SPE*, 1968 [1968a], p.57-8; *SPP*, 1981 [1981a], p.74).

Da razão de produção de uma essência no seio da substância múltipla decorre que os seres formais das ideias e dos corpos têm como causa de sua existência, unicamente, a potência de conhecer e a de existir correspondentes aos atributos pensamento e extensão, na medida em que as essências de ideias e corpos se afetam mutuamente, produzindo afectos ativos ou autoafectos. Dessa maneira, afirma Deleuze, conhecer uma única essência implica, devido ao "princípio de sua produção", uma alegria que impele ao conhecimento das outras coisas e ao desejo de conhecer mais e mais (*SPE*, 1968 [1968a], p.282-4), uma vez que, confirma Espinosa,

> na medida em que concebemos ser a Alma apta a conhecer as coisas por esse gênero de conhecimento [o 3º], nós a concebemos como determinada a conhecê-las através desse gênero de conhecimento, e, em consequência, quanto mais a Alma é apta para isso, tanto mais o deseja. (Spinoza, 1983, t.2, parte V, proposição XXVI, demonstração, p.213)

Pelo caminho das ideias, nos gêneros de conhecimento, portanto, percorrem-se modos de vida que lhe são correspondentes. E, devido à implicação pragmática das ideias, pode-se trilhar, igualmente, o autoconhecimento (autoafecção) e alcançar um conhecimento de si que fora baseado em uma prévia e necessária experimentação desde as afecções até as noções comuns. Trajeto esse que se confunde com o que convencionamos chamar de pragmática menor, uma vez que, demonstra Espinosa, "quem então conhece as coisas através desse gênero de conhecimento, passa à mais alta perfeição humana e, em consequência, é afetado pela suprema Alegria, e isso com o acompanhamento da ideia de si mesmo e de sua própria virtude" (Spinoza, 1983, t.2, parte V, proposição XXVII, demonstração, p.213).

2
Pragmática menor e empirismo: Hume, o problema filosófico das relações e o juízo sintético *a posteriori*

Proposição geral do capítulo 2

A pertinência deste capítulo, tendo em vista a completude e a consistência de uma imagem do pensamento *pragmática menor*, será fazer com que o apelo da imanência encontre ressonância no interior de certos princípios do pensamento empirista.

Tal tarefa se caracterizará pela definição de certa "teoria da prática" e uma noção de "experimentação", as quais estabelecem o plano no qual os conceitos da pragmática deleuzeana ganharão em coerência e operacionalidade. Essa proposição se cumprirá com a demonstração de certos problemas contidos no empirismo de Hume quanto ao "acordo" das faculdades e do desenvolvimento da noção de experimentação. Além disso se observarão, em certa continuidade, a partir do próximo capítulo, tendo em vista o mesmo objetivo, algumas progressões da filosofia da linguagem de Hjelmslev, em especial quanto à associação que ele faz entre empirismo e teoria da linguagem, donde se aduzem certos "estados de movimento" e estados da "substância" pragmaticamente definidos, a fim de caracterizar seu caráter experimental. Por fim, o problema da experimentação será expandido no sentido de observar e desenvolver noções que terão como alicerce o pensamento de Whitehead, de modo que à imagem

do pensamento para uma pragmática menor se acrescentará uma *cosmologia* de caráter empirista que lhe é própria.

Tendo em vista essas progressões, veremos que o empirismo disseminado na pragmática constitui uma pragmática da experiência ou *pragmática menor*, no sentido de que confere à pragmática um alcance filosófico para além de sua caracterização como disciplina lógico-linguística (cf. Morris, 1938 e cf. Carnap, 1942; ver tb. Abbagnano, 1963, p.940; Ferrater Mora, 1971, p.463).

As três posições enumeradas serão defletidas pelo conceito deleuzeano de *multiplicidade*, principalmente quanto a seus contatos precisos com uma lógica deleuzeana do acontecimento. Por isso se comprovará no decorrer do capítulo que não há nenhum inconveniente em denominar a pragmática menor de *pragmática das multiplicidades*, já que a imagem do pensamento daquela contém a ideia de que as multiplicidades, como as definiu Deleuze, implicam certa "faculdade" para sua experimentação e esta possui um alcance cosmológico e não apenas humano.

Imagem da pragmática menor no pensamento das multiplicidades: "teoria da prática" e "empirismo superior" de Hume

Prática e multiplicidades: elo pragmático da teoria deleuzeana das multiplicidades e questão da teoria deleuzeana das faculdades ("faculdade de experimentação")

A pragmática menor, tendo como pano de fundo o conceito deleuzeano de multiplicidade (cf. Cardoso Jr., 1996, p.4-8, p.11-20),[1] pode

---

1 Em "Introdução" e "Crítica do conceito de multiplicidade na história da filosofia e seu alcance ontológico": "Conceito de multiplicidade e problema do uno e do múltiplo", "Fragilidade do misto de espaço e duração", "Crítica da noção de multiplicidade segundo um espaço-tempo-relativista", "Crítica da noção de ser em termos de uno-múltiplo", "Sistema-multiplicidade: 'multiplicidade virtual'

ser amplamente definida como uma atmosfera em que multiplicidades transitam e se encontram e na qual seus componentes e elementos são vistos em uma cartografia de vetores e indicadores direcionais em sua multilinearidade, caráter este que, enfim, já havia sido esboçado e indicado nas definições e demonstrações que fornecemos para a teoria das multiplicidades, as quais recuperaremos em resumo nos momentos apropriados (ibidem, p.11-38).[2] Mas se a definição da pragmática já transparecia nas definições internas da própria teoria das multiplicidades, por que, afinal, julgamos apropriada sua definição como domínio autônomo?

Sem uma pragmática, a teoria das multiplicidades ficaria talvez enrijecida no mecanismo de seus componentes e elementos, quando por certo seria negligenciada sua fluidez transformacional, sua feição rizomática (*MP*, 1980, p.14-6). Zourabichvili, ao comentar alguns aspectos do pensamento deleuzeano, afirma que é uma falsa ideia pensar que a estrita definição do mundo virtual da imanência, uma das teses mais caras à teoria deleuzeana das multiplicidades, sufocaria o caráter instável do mundo da ação; por isso, faz uma pergunta que se coaduna com nossas preocupações, qual seja: "resulta que esse sistema tem um ar estático, e parece excluir os encontros, visto que todas as relações já estão saturadas pela implicação virtual recíproca. Como Deleuze pode ver aí um pensamento da "mobilidade"?" (Zourabichvili, 1994, p.88). No mesmo sentido, Buydens atesta que "o projeto deleuzeano quer-se, então, mais um conjunto de gestos do que uma justaposição de conceitos. Da mesma forma, se há teoria, ela se dá sempre no próprio movimento de instauração de uma prática concreta" (Buydens, 1990, p.43-4).

Mas o que justamente nos permite, a partir da teoria das multiplicidades, ajuizar essa pertinência pragmática? Trata-se, precisamente, da proposição de uma teoria deleuzeana das faculdades, em coparticipação com Hume. O que se destaca é a delimitação de uma faculdade "prática" relacionada com o sistema do entendimento/razão.

---

e 'multiplicidade atual'".

2 Onde se pode observar a definição dos componentes e elementos da teoria das multiplicidades, incluindo suas inflexões práticas.

A pragmática deleuzeana, além de atender à definição mais geral de um conceito de multiplicidades em seus elementos, ainda completa a deformação do quadro das faculdades, num sentido empirista, adequando-o à questão pragmática da imanência que, como tivemos oportunidade de demonstrar no decorrer do capítulo anterior, fornecia as condições ou a imagem do pensamento para uma pragmática menor, já que, no entender de Alliez (1993, p.72-3, grifos nossos), "Deleuze descobre no empirismo: uma *filosofia da experiência* que valha imediatamente, e no mesmo movimento, pelo *ponto de vista imanente* que aciona".

Com efeito, se a teoria das multiplicidades exige uma nova expressão do entendimento/razão, bem como de suas relações mútuas, a pragmática menor requer uma verdadeira atividade pragmática em consonância com uma necessária "experimentação" das multiplicidades.

Quanto a este objetivo, cabe afirmar que Deleuze abole a teoria das faculdades com base na harmonia do senso comum, mas não deixa de propor uma nova ideia do relacionamento entre elas, desta vez baseada em um "acordo discordante" ou disjuntivo. Segundo a perspectiva deleuzeana das faculdades, o acordo entre as faculdades não se realiza sem que se estabeleça entre elas certa disjuntividade. Tivemos a oportunidade de tratar extensamente da questão da "disjunção inclusiva", demonstrando que a mesma tomava parte na definição de um princípio ontológico das multiplicidades, na qual se discutia o seu desempenho do ponto de vista do acordo kantiano das faculdades (cf. Cardoso Jr., 1996, p.232-8).[3] Ademais, a disjuntividade fora incluída como patrocinadora de uma nova definição do senso comum que se suprimia ao acordo transcendental das faculdades, do ponto de vista fenomenológico (cf. ibidem, p.261-6).[4]

---

3 Em "Acontecimento e princípio onto-teológico": "Síntese disjuntiva, síntese conjuntiva e síntese conectiva nas multiplicidades", "Kant: princípio ontológico no domínio da razão teórica", "Kant: princípio ontológico no domínio da razão prática".

4 Em "Fenomenologia e gênese estática de Husserl", "Relações da gênese estática lógica".

Ora, no quadro deleuzeano das faculdades, o qual caracteriza um pensamento do múltiplo, cabe indagar que tipo de prática mais se expõe à abertura do encontro com as multiplicidades pragmaticamente definidas. E, por conseguinte, é legítimo perguntar se a prática não teria o privilégio de constranger as demais faculdades, delas exigindo um acordo discordante, que, enfim, dissemina um modo de experimentação como base de uma pragmática para a pragmática menor (cf. Machado, 1990, p.142-5).[5] Há uma ligação intrínseca entre prática e experimentação das multiplicidades que precisa ser explicitada em função da definição da *imagem* de uma pragmática menor ou *pragmática das multiplicidades*.

O tratamento desta questão leva-nos incontinente a revisitar, em alguns pontos precisos, um dos traços manifestos do pensamento de Deleuze: sua queda pelo empirismo de Hume, pois é nesse pensamento aliado na sua interseção com a filosofia deleuzeana que podemos encontrar a prática como fator de disjunção do sistema entendimento/razão para uma pragmática menor, de tal forma que razão e entendimento são faculdades redefinidas pragmaticamente. Aliás, a hipótese a ser demonstrada é que a prática, sendo um operador da imagem do pensamento da pragmática menor, assume o estatuto, ela própria, de faculdade, a que denominamos, pelos motivos que também se seguem, *faculdade de experimentação*.

Teoria da prática: empirismo e teoria, imagem deleuzeana da pragmática e ceticismo de uma razão engajada em processos práticos e caráter derivativo do entendimento

Há, sem dúvida, na base da pragmática menor um forte traço humeano, pois o tratamento das multiplicidades não pode ser cindido em teoria e prática, assim como essa cisão não é possível para o sistema

---

5 Onde se assinala que exatamente os filósofos dos quais Deleuze tem muitas razões para discordar, quais sejam, Platão e Kant, se aliam para permitir que Deleuze constitua sua "teoria das faculdades".

do entendimento e o sistema da moral, visto que há, ligando ambos, segundo Deleuze, uma "prática do entendimento" e uma "teoria da moral". Observa-se um paralelismo entre a "crença" do entendimento e a "simpatia" da moral, assim como havia um paralelismo ontológico, que dependia de uma cláusula de imanência, entre a potência de agir e a potência de pensar a filosofia de Espinosa (vide no capítulo 1, "Paralelismo ontológico e 'paralelismo epistemológico': o problema pragmático em uma epistemologia com alcance ontológico"). Há, portanto, uma ressonância entre entendimento e moral que fornece aos sistemas uma determinada maneira de realizar o encontro entre os respectivos âmbitos. Por isso, Deleuze pode afirmar que "em todo caso, em Hume, a única teoria possível é uma teoria da prática" (*ES*, 1980 [1953], p.17).[6] Tal lição haverá de se aplicar à pragmática menor.

O "empirismo superior", que é o nome pelo qual Deleuze qualifica e homenageia a filosofia de Hume, caracteriza-se, antes de tudo, por uma "teoria da prática". E esta, na exata medida em que contém um acordo discordante das faculdades, acima denominado como elo pragmático proposto por Deleuze, contribui para a *imagem* de uma pragmática no pensamento das multiplicidades, pois, estendendo aspectos já estudados, integra essencialmente questões de ordem ontológica a que nos conduziu a teoria das multiplicidades.[7]

A teoria da prática, por sua vez, sendo um dos substratos desse "empirismo superior", é por isso mesmo, conforme Deleuze, um operador da imanência pura, já que se aplica a uma "vida" que "escapa a toda transcendência do sujeito assim como do objeto" (Deleuze, 1995, p.4). Quando nos reportamos às multiplicidades, seja qual for

6 Mengue (1994, p.42) assinala a importância do empirismo de Hume para Deleuze.

7 Hardt (1993, p.XIII-XIV) assinala apenas o traço que liga "prática" e "ontologia" no pensamento de Gilles Deleuze. Para as possíveis objeções althusserianas e fenomenológicas à concepção deleuzeana de "teoria da prática" ver ibidem, p.79, 104-107, onde se encontra a seguinte afirmativa: "assim como disse Espinosa a respeito do corpo, Deleuze poderia dizer que ninguém ainda determinou o que pode a prática" (p.107). Dias (1995, p.149), referindo-se ao "vitalismo" do pensamento alegado pelo próprio Deleuze, afirma que "um pensamento ou uma filosofia, por exemplo, já não será uma simples questão de teoria mas de vida, de estilo de vida implicado, ou, se se preferir, o critério da teoria já não será teórico".

o seu elemento ou componente, devemos nos colocar nessa dimensão, que é, aliás, a sua dimensão própria de imanência, na qual a teoria das multiplicidades diz igualmente de sua prática.

Ao referir-se à filosofia humeana, Deleuze demonstra que a principal característica da "teoria de uma prática" é que entre a razão e a prática se estabelece um jogo: nele, se por um lado se tem a sua disjunção, por outro se permite uma relação de criação. Disjuntivamente, a razão informa a existência de alguma coisa para que se possa agir, influindo na prática, mas não é ela que determina a ação. Na verdade, se formos acompanhar com certa acuidade os meandros de um argumento humeano a este respeito, veremos que a razão secunda a prática por meio de juízos que acompanham a ação e que podem ser de dois tipos, a saber, ou são juízos que dizem respeito à presença de um objeto que interessa a uma determinada ação, porque supostamente é fonte de prazer ou dor, ou são juízos que dizem respeito à série de causas e efeitos que decorrem de uma ação perpetrada. Nestes casos, os tipos de juízos podem ser verdadeiros ou falsos, e por isso "pode-se dizer que eles produzem-nas [as ações] em um certo sentido" (Hume, 1978, livro III, parte I, seção I, p.459),[8] mas esse é "um modo de falar figurado e impróprio" (ibidem), considera Hume.

Contudo, e em todo caso, a prática é exterior à razão, por isso a esta é permitida uma reflexão pragmática na qual não está pressuposta sua coextensividade ao ser e a tudo que é, como, por exemplo, no sistema kantiano. A exterioridade da prática com relação à razão é importante, não só porque a razão já não precisa praticar certo contorcionismo em uma dialética transcendental em que ela própria figura como o fator que deve provar-se como fundamento, mas porque a partir daí instaura-se uma relação original entre o sistema do entendimento/razão e o sistema moral. Com efeito, o entendimento surge como uma espécie de derivado da exterioridade e da indiferença da prática com relação à razão. Hume denomina este elemento de "ceticismo com respeito à razão", em que "sempre temos de corrigir o primeiro juízo, derivado da natureza do objeto, por outro juízo, derivado da natureza do enten-

8 Em "Distinções morais não são derivadas da razão".

dimento" (ibidem, livro I, parte IV, seção I, p.182),[9] mas este segundo juízo, já tocado pela incerteza do primeiro, será corrigido, por sua vez, pelo entendimento na tentativa atribuir a ele mais certeza e assim por diante, ao infinito. A cada vez que o entendimento acresce um juízo à série, mais a certeza se enfraquece, à medida que este se afasta da "natureza do objeto", que resta indiferente em sua exterioridade (cf. ibidem, livro I, parte IV, seção I, p.180-5).[10]

Ora, a razão não se torna inerte quanto à exterioridade que lhe impinge a prática. Ela interioriza e reflete essa exterioridade como *seu* ceticismo, de modo que um "positivismo da moral" (ou seja, a afirmação de sua exterioridade ou indiferença com relação ao âmbito da razão) se transforma em um "positivismo do entendimento", segundo expressões de Deleuze. Um constitui-se à imagem do outro, porém não há regras transcendentais para que a razão se torne o fundamento de ambos os sistemas.

A ausência do acordo transcendental gera aparentemente um círculo vicioso pois, se um positivismo do entendimento se forma à imagem de um positivismo da moral, isto não anula o fato de que a prática, sendo indiferente à razão, também deve sê-lo em relação ao próprio ceticismo da razão que engendrara o sistema do entendimento (ibidem, livro I, parte IV, seção I, p.180-7;[11] *ES*, 1980 [1953], p.16-9, 139-42).

Em que pese este círculo, como veremos desfazer-se adiante, pode-se afirmar, por ora, a partir dos elementos disponíveis, que a partir dele o conjunto das faculdades pode constituir-se em um elo disjuntivo, isto é, a razão é um processo que se inicia quando, sob as pressões de uma prática indiferente, secreta-se o sistema do entendimento. A razão nunca é totalizadora, mas processual; ela é composta por racionalidades múltiplas que se engajam na singularidade das situações práticas. O entendimento emerge como solução para as circunstâncias em que a indiferença do objeto da prática surpreende a razão.

---

9 Em "Do ceticismo com respeito à razão".

10 Em "Do ceticismo com respeito à razão".

11 Onde Hume descreve o círculo vicioso do argumento cético, mostrando que o esforço que a razão despende para pensar enfraquece a crença nos "sentimentos".

De acordo com o curso de nosso argumento a respeito da indiferença da prática, percebemos que razão ou entendimento, de um modo geral, devem ser entendidos como uma potência da natureza humana, diversa da potência prática, e sujeitos à indiferença ou ceticismo desta última. Não obstante, de um modo específico, razão e entendimento são faculdades como resultado do jogo de indiferença entre ambas as potências, e na medida em que se dá o relacionamento entre sistema do entendimento e sistema moral. O entendimento, cujo caráter é derivativo, como dizíamos, e por isso a princípio parece deficitário em poder com relação à razão, terá no entanto uma função singular na mediação entre a razão e o sistema moral que regula a prática. É essa derivação pragmática que teremos de averiguar com o auxílio de Deleuze, em algumas de suas decorrências para a imagem do pensamento da pragmática menor.

Prática nas multiplicidades: sujeito empírico como efeito do jogo das faculdades definido pragmaticamente

Imbricação entre princípios do entendimento e princípios da moral (demonstração pelo caráter disjuntivo da identidade do sujeito empírico)

Ora, o que nos interessará na teoria da prática, em primeiro lugar, para a definição da pragmática menor, é que nela encontramos uma redefinição da função da subjetividade. Já que – pode-se perguntar – o que faz um sujeito entre a indiferença da prática, o ceticismo da razão e o caráter derivativo do entendimento?[12] Essa redefinição está na base da noção pragmática de "experimentação", que é, como denominamos, uma "faculdade", uma vez que a identidade que atribuímos à subjetividade ou "mente humana, é apenas uma ficção e do

12 De acordo com Danowski (2000, p.195-208), Deleuze é inovador com relação à tradição de estudos humeanos, pois reconstrói a filosofia de Hume "em torno da questão da constituição do sujeito a partir do dado da experiência" (p.195).

mesmo tipo daquela que atribuímos aos animais ou plantas", afirma Hume (1978, livro I, parte IV, seção VI, p.259). A ficção da identidade dá-se porque é uma relação que está baseada em impressões ou percepções e não pode fazer com que estas últimas "percam seu caráter de distinção e diferença, que é essencial para elas. É verdade ainda que toda percepção distinta, que entra na composição da mente, é uma existência distinta, e é diferente, seja ela contemporânea ou sucessiva" (ibidem), de modo que a relação entre elas "somente pode fazer surgir alguma ficção ou princípio imaginário de união" (ibidem, livro I, parte IV, seção VI, p.269).[13]

Quanto a este aspecto, trata-se para nós de saber que a função de subjetividade, fantasiosa e suposta, coaduna-se com o descentramento característico do acordo disjuntivo das faculdades. Precisamos, então, demonstrar agora a disjuntividade do acordo entre as faculdades do ponto de vista da experimentação de um *sujeito empírico*.

A pragmática menor, alicerçando-se em uma teoria da prática de perfil empirista, realiza aquilo que já demonstráramos do ponto de vista de seus componentes da teoria das multiplicidades, isto é, que nenhum fator, nem mesmo a razão, poderia violar o campo de imanência das multiplicidades, dotando-as de um fundamento. A razão, perdendo o lugar de fundamento do sistema do entendimento e do sistema moral, deixa de ser igualmente o alicerce para uma subjetividade que desfrutaria de prerrogativas originárias ou transcendentais. O sujeito já não é um dado com que temos de lidar, de modo que a análise das condições de sua constituição não mais se limita à especificação das operações especulativas ou práticas que ele preside. O sujeito é um resultado, ele é o conjunto de efeitos dos "princípios de associação" do entendimento e dos "princípios da moral".

Na verdade, afirma Hume, a subjetividade provém da concorrência de dois tipos de "identidade" que se enxertam mutuamente, uma vez que "precisamos fazer a distinção entre identidade pessoal com respeito a nosso pensamento ou imaginação e com respeito com nossas paixões ou interesse relativo a nós mesmos" (ibidem, livro I, parte IV, seção VI,

13 Em "Da identidade pessoal".

p.253).[14] Trata-se de uma identidade especulativa (do entendimento) e de uma identidade da moral. A fonte de ambas acepções é a mesma, posto que, observa Hume, o ponto de partida do sistema moral é o mesmo que o do sistema do entendimento, isto é, para julgar se uma ação é boa ou má, tem-se de partir de "percepções" (impressões ou ideias) (cf. idem, livro III, parte I, seção I, p.456)[15]. Contudo, para o sistema do entendimento, a identidade depende de uma associação de ideias; ao passo que, para o sistema moral, ela é uma relação entre ideias gerada por um interesse prático ou paixão, a exemplo do que acontece com o orgulho (cf. ibidem, livro II, parte I, seção V, p.286--7).[16] A subjetividade, portanto, não é princípio, mas efeito; não está associada a nenhum fundamento, deriva de um campo de impressões organizado por dois princípios diversos.

O aludido círculo vicioso de um eterno desencontro entre o ceticismo da razão e a indiferença da prática, de que falamos um pouco acima, resolve-se nessa acepção da subjetividade. A subjetividade não é apriorística, já que não antecede à experimentação e constitui-se após os princípios. Ela não pode desfrutar do caráter transcendental da razão, pois deriva da experiência. A unidade subjetiva forma-se, exatamente, quando se dá o envolvimento entre os princípios de associação e os princípios da moral, os quais operam em paralelo, posto que, afirma Hume, entre "motivos, desejos e ações" há a mesma "união" e a mesma "necessidade" que entre dois objetos físicos dos quais um é a causa do outro, embora derivem de princípios diversos (cf. ibidem, livro II, parte III, seção I, p.399-407).[17] Mas como a subjetividade se constitui, torcendo-se na disjunção de ambos os princípios?

A relação entre os princípios da moral e os princípios do entendimento depende da "necessidade" que ambos desfrutam em comum. Hume precisa a noção de "necessidade":

---

14 Em "Da identidade pessoal".

15 Em "Distinções morais não são derivadas da razão".

16 Em "Da influência dessas relações no orgulho e na humildade".

17 Em "Da liberdade e da necessidade". Sobre o mesmo assunto ver Hume (1952, parte I, §§68-74, p.481-4, "seção VII: da liberdade e da necessidade").

> atribuo necessidade às ações humanas e as coloco no mesmo nível que as operações da matéria insensível. Não atribuo à vontade aquela necessidade ininteligível, que se supõe estar contida na matéria. Mas eu atribuo à matéria aquela necessidade inteligível, seja ela denominada necessidade ou não, que o mais ortodoxo admitirá ou terá de admitir que pertence à vontade. Em nada altero, com isso, os sistemas herdados, com respeito à vontade, mas somente com respeito aos objetos materiais. (idem, 1978, livro II, parte III, seção II, p.410)[18]

E tal envolvimento entre a moral e o entendimento, do ponto de vista da necessidade, resolve-se através de um paradoxo disjuntivo, qual seja, uma regra geral do entendimento somente serve à moral quando esta confirma na ação uma exceção àquela mesma regra. Quer dizer, uma ideia só serve à prática quando se adapta a uma atividade que esteja indicando uma associação entre dados que expurga o alcance de uma regra do entendimento até então vigente. Ora, como dizíamos, a indiferença de uma ação com relação à razão gera um ceticismo desta, cuja reflexão se constitui através de um sistema do entendimento, e cujas regras são móveis e constantemente deslocadas em função da constituição de um sistema moral. Assim, a associação de ideias não é uma mera teoria do conhecimento, mas do que é prático. Há uma prática da moral assim como uma prática do entendimento.

Imbricação entre princípios do entendimento e princípios da moral (demonstração pelos princípios que regem os dados dos quais deriva o sujeito empírico)

Em seguida, apresentemos uma demonstração correlata para a constituição da subjetividade como imbricação de entendimento e moral, tendo em vista agora os tipos de dados a partir dos quais o sujeito deriva, seja quanto à prática do entendimento seja à da moral. É uma indagação básica para Hume saber se a razão é suficiente para fazer a distinção entre o bem ou o mal ou se tal distinção é tributária de outros

18 Em "Continuação do mesmo assunto".

princípios, ou seja, de uma regência diversa sobre as "percepções" que o entendimento utiliza a seu modo,

> visto que a moralidade tem influência sobre ações e afecções, segue-se que ela não pode ser derivada da razão; e que a razão por si mesma, como já comprovamos, jamais poder ter tal influência. A moralidade motiva paixões, e produz ou inibe ações. A razão por si mesma é completamente impotente neste particular. As regras da moralidade, por isso, não decorrem da razão. (Cf. Hume, 1978, livro III, parte I, seção I, p.457)[19]

Na prática do entendimento, trata-se de aplicar regras gerais que estejam de acordo com os princípios de associação que conhecemos por meio da natureza. Já na "prática da moral", o sujeito empírico lida com dados tomados em sua imediatidade, isto é, que não fornecem inferências de associações. Ele precisa, então, não mais aplicar regras gerais a fim de ultrapassar o dado, mas inventá-las, de modo a integrar a diversidade e singularidade dos dados, respeitando a sua parcialidade ou sua diferença (*ES*, 1980 [1953], p.20-2, 90-2, 116-7, 137, 151-2). Contudo, o relacionamento entre uma associação natural e uma regra moral é sempre problemático, visto que a parcialidade do móvel moral (objeto) de uma ação é sempre excessiva tendo em vista uma determinada regra geral do entendimento, obrigando-a a refletir-se como criação de uma regra geral no domínio da moral. Ambas regras gerais conectam-se, diferenciando-se, porque, diz Hume,

19 Em "Distinções morais não são derivadas da razão". Ver também ibidem, livro II, parte III, seção III, p.423-318 ("Dos motivos que influenciam a vontade"), onde Hume demonstra que, ao contrário do que pensa a "maior parte da filosofia moral, antiga e moderna", as paixões não se opõem à razão na determinação da vontade, pois são regidas por diferentes princípios, e por isso não se pode conceder à razão o caráter de princípio preeminente ao qual as paixões devem se subjugar ou com o qual devem estar em conformidade. O mesmo argumento encontra-se em Hume, 1998, p.157-8 (apêndice 1: acerca do sentimento moral): o ceticismo, em se tratando da razão e da moralidade, encontra um relativo contrapeso de seu solipsismo na experiência, mas o mesmo não se pode dizer das questões relativas à natureza de Deus e à criação e organização do universo, pois quanto a elas o raciocínio é suspenso e o ceticismo triunfa (cf. Hume, 1992, parte I, p.9-24,).

> Um [entendimento] descobre os objetos como eles realmente se apresentam na natureza, sem adição nem diminuição; outra [moral] tem uma faculdade produtiva, enfeitando ou tingindo todos os objetos naturais com as cores emprestados ao sentimento interno, ocasiona, de um certo modo, uma nova criação. (Hume, 1998, p.163)[20]

Por isso há certa divergência na formação do sujeito, seja em um caso seja em outro. De fato, no empirismo, o sujeito, informa-nos Deleuze, constitui-se ao mesmo tempo em que se forma um sistema, a partir da coleção de objetos/percepções dos dados, seja ele um sistema no qual a coleção é tomada a partir do ponto de vista genérico dos objetos da natureza (sistema do entendimento), seja ele um sistema em que a coleção é vista em termos do destaque dado à parcialidade ou imediatidade de um de seus objetos (sistema moral). Para o sistema do entendimento vale, mostra Hume, a "descoberta da veracidade ou falsidade", pois as ideias ou evidências são tomadas associativa ou comparativamente e, por isso, podem estar em "concordância ou discordância" umas com relação às outras. Já, continua ele, quanto às nossas "paixões, desejos e ações" não se pode dizer que sejam verdadeiros ou falsos, nem que sejam racionais ou irracionais, pois são "fatos originais e realidades, completos em si mesmos", e não implicam "referência a outras paixões, desejos e ações". (idem, 1978, livro III, parte I, seção I, p.458)[21]

A própria constituição da subjetividade depende de *relações* que conformam os dados/percepções no sistema do entendimento. Retomaremos os elementos apresentados neste item, doravante, sob o prisma do papel desempenhado por uma "teoria das relações" para a imagem da *pragmática menor*, pois, segundo Deleuze, é a teoria das relações que envolve o segredo da aplicação dos princípios de associação e dos princípios da moral.

---

20 Em apêndice 1: Acerca do sentimento moral.

21 Em "Distinções morais não são derivadas da razão".

Teoria empirista das relações e pragmática da experimentação: exterioridade das relações em face dos termos relacionados, ideias que mudam e ideias que não mudam com a exterioridade dos princípios que as regram

Exterioridade das relações no sistema do entendimento

Segundo Deleuze, um "ponto de vista comum a todos os empiristas" é que as "relações são exteriores às ideias" ou aos termos relacionados (*ES*, 1980 [1953], p.109). Assim, podemos dizer que os empiristas propõem, como um dos traços distintivos de seu pensamento, uma "teoria das relações". Particularmente, Hume criou a "primeira grande lógica das relações" (*D*, 1977, p.X) e com ela se processa "algo muito estranho, que desloca completamente o empirismo", pois a teoria das relações se desenvolve como uma "prática das relações", conferindo ao pensamento empirista um poder genuíno (ibidem, p.15).

Para uma filosofia essencialista, neste caso oposta ao empirismo, uma relação entre dois termos deriva e é determinada pelo ser deles mesmos, ou seja, a relação emana dos termos e pode a eles ser reduzida. Desta perspectiva decorrem algumas posições correlacionadas que, segundo a abordagem deleuzeana, rompem a cláusula ontológica de imanência, a saber:

> um termo e suas relações formam uma unidade orgânica, e as relações que interligam dois ou mais termos são necessárias para a identidade de cada um e do todo que eles formam. Isto implica, no mínimo, então, que a relação e a coisa que a possui nunca podem existir de uma maneira diversa daquela determinada pela essência da coisa. E há apenas um pequeno passo daí para a posição ontológica de que todas as coisas estão relacionadas de uma maneira inextricável e necessária, e que esta unidade absoluta de alguma forma transcende a diversidade e as contingências do mundo da experiência empírica. (Hayden, 1995, p.285)

Porém, se a teoria essencialista das relações rompe com a imanência do pensamento e pressupõe o caráter transcendente de um ser

uno, como demonstrar que as "relações são exteriores às ideias", ou seja, que as causas dessas relações não são propriedades das ideias ou características dos termos entre os quais as relações se estabelecem, de maneira a alimentarem a ideia de um ser definido pela imanência?[22]

Quanto às ideias, ou seja, para o sistema do entendimento, a exterioridade das relações pode ser observada em dois casos distintos: em um primeiro caso, nas relações "que podem variar sem nenhuma variação das ideias" e por isso "não dependem da ideia" (Hume, 1978, livro I, parte III, seção II, p.73).[23] Essas relações são as de "contiguidade e distância, relações de tempo e lugar, causalidade" (ibidem, livro I, parte III, seção I, p.69).[24] De acordo com uma ilustração fornecida por Deleuze, nas relações de tempo e espaço, isto é, de distância, contiguidade, anterioridade, posterioridade, as relações variam, pois se trata de integrar um objeto a um conjunto, mas a própria ideia do objeto não varia. As relações de tempo e espaço variam, visto que, em cada situação, o objeto se posiciona diferentemente com relação a um todo. Neste caso, as relações referem-se a ideias consideradas "coletivamente" (*ES*, 1980 [1953], p.109).

Em um segundo caso, as relações são classificadas quando as ideias são consideradas individualmente. Nessa situação, a exterioridade das relações não se deixa demonstrar com facilidade, pois elas "dependem inteiramente das ideias que comparamos" (Hume, 1978, livro I, parte III, seção I), tendo em vista sua individualidade. A Deleuze coube a

---

22 Pergunta conectada a esta e cujas linhas seguimos encontra-se em Orlandi, *A propósito da exterioridade das relações*, texto ainda não publicado, no qual o autor constrói a ideia de que a exterioridade de relações constitui a dimensão de toda experiência como "multirrelacional". Segundo Hayden (ibidem, p.283-301), a teoria das relações é a maneira como Deleuze aborda o empirismo de Hume como uma filosofia "pluralista" e, quanto ao próprio pensamento de Deleuze, a "concepção empirista de relações" é seu "ponto de partida prático" e sua explanação pode não só auxiliar a "ler Deleuze", mas igualmente responder "como usar Deleuze" (ibidem, p.283). Afirma ainda Hayden, reforçando a questão prática contida na teoria empirista das relações: "fica claro, então, porque Deleuze tanto aprecia a filosofia de Hume, pois aqui Deleuze encontrou os recursos para associar relações com *praxis*" (ibidem, p.287).

23 Em "Da probabilidade; e da ideia de causa e efeito".

24 Em "Do conhecimento".

tarefa de tornar claro que essa dependência para com as ideias relacionadas não desmente a exterioridade das relações. Nesta classificação, estão incluídas "semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e de número" (ibidem, livro I, parte III, seção, p.70).[25]

Na semelhança, por exemplo, de acordo com a explicação de Deleuze, as relações variam com as ideias porque, em cada caso, trata-se de destacar e comparar características de, pelo menos, duas ideias. Ora, se as características destacadas e postas em comparação se alteram, as relações também. E a recíproca é verdadeira, pois as ideias também variam com as relações. Um ovo pode assemelhar-se a outro por sua forma oval e por sua cor branca, por exemplo, e ainda por ambas as características tomadas em conjunto. Duas ou mais características podem tornar semelhantes duas ideias particulares, e isso explica a variação das relações de semelhança, mas não explica, adverte Deleuze, a própria relação de semelhança, que não está no dado e, portanto, permanece uma operação exterior às ideias que ela relaciona. A variação das relações segundo as características comparadas, portanto, não afeta o fato de que as relações permanecem exteriores.

Esta questão ficará mais clara se entendermos, mais uma vez seguindo Deleuze, que tanto no caso das relações que não variam com as ideias quanto no caso em que variam com as ideias, a exterioridade das relações depende de princípios que as guiam. E são esses princípios que não estão contidos nas ideias, seja num caso, seja noutro. Para adentrar este aspecto, temos de compreender a relação de ideias no sistema do entendimento com base nos "princípios da natureza humana". Pois bem, desse ponto de vista, as relações podem ser, determina Deleuze com base em Hume, "naturais" ou "filosóficas". E Hume confirma:

> a palavra RELAÇÃO é comumente usada em dois sentidos consideravelmente diferentes um do outro. Tanto por aquela qualidade pela qual duas ideias se conectam na imaginação, e uma naturalmente introduz a outra [...]; quanto por aquela circunstância particular, na qual, mesmo

25 Em "Do conhecimento".

> sob a união arbitrária de duas ideias na fantasia, pensamos ser apropriado compará-las. Em linguagem comum, o primeiro é sempre o sentido em que usamos a palavra relação; e é apenas na filosofia que o estendemos para significar qualquer assunto particular de comparação sem um princípio de conexão. (cf. ibidem, livro I, parte I, seção V, p.13-4)[26]

As primeiras dependem dos "princípios de associação" do entendimento que regem as ideias quando uma dá lugar à outra naturalmente (identidade por contiguidade e ou distância, relações de tempo e lugar, causalidade), enquanto as relações filosóficas (semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e de número) dão-se entre ideias "sem um princípio de conexão" e que estão ligadas aos "princípios de paixão" ou morais que regem as paixões, os desejos e as ações, pois são comparadas por meio de uma "união arbitrária".

Fique claro, desde já, que as relações filosóficas requerem algo que o princípio de associação do entendimento não fornece. Na verdade, Hume afirma que a moralidade não se apoia no entendimento, pois este discerne relações de associação, enquanto, ao investigar uma ação, a razão somente depara com um *matter of fact*.[27] Mas este bloqueio da razão e do entendimento frente os fatos da ordem da moralidade não significa que as ações não tenham algum tipo de participação no domínio das relações que o entendimento descobre (cf. Hume, 1978, livro III, parte I, seção I, p.464-5),[28] visto que as relações filosóficas

---

26 Em "Das relações".

27 O conceito de *matter of fact*, no registro do entendimento, é toda evidência diversa daquela fornecida pela relação de ideias, por isso é o tipo de evidência fornecida pela relação de causa e efeito, ou seja, Hume (1952, seção IV: dúvidas céticas acerca das operações do entendimento", parte I, §21, p.462) afirma uma "existência real" que está "além da testemunha presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória"; o *matter of fact*, ao mesmo tempo, afirma Hume (idem, parte II, §30, p.462), diz respeito ao "raciocínio moral", pois faz suposições que, embora baseadas na experiência presente, projetam sua validade para a experiência futura por meio do "hábito". Tal problema está contido na diferença entre as seguintes proposições: "concluo que tal objeto sempre vem acompanhado de tal efeito e prevejo outros objetos, que sendo em aparência similares, virão acompanhados de efeitos similares".

28 Em "Distinções morais não são derivadas da razão".

derivam de "nossa posição com respeito a objetos externos" (ibidem, p.464). Tal posição, por sua vez, não é baseada em nenhum tipo de relação, mas nos "sentimentos" de "prazer" e de "dor" (cf. ibidem, livro III, parte I, seção II, p.470-5)[29] regrados pelos princípios da paixão, ou seja, procurar o prazer e rejeitar a dor como fins para a ação. Segundo exemplo de Hume, uma "emoção" ou "impressão" – o "orgulho" – que é produzida por uma "sensação" de prazer, vem associada a uma ideia, "a do si" (1978, livro II, parte I, seção V, p.286-7)[30] ou "identidade pessoal" (ibidem, livro I, parte IV, seção VI, p.251),[31] pois "é evidente que a paixão sempre faz com que a visão se volte para nós mesmos, faz-nos pensar sobre nossas próprias qualidades e circunstâncias" (ibidem, livro II, parte I, seção V, p.287).[32]

Em que pese este aspecto, a cooperação entre o entendimento e a moral tem seus limites, pois quando se trata de julgar uma ação ou um caráter como louvável ou culpável todas as relações têm de ser conhecidas, de modo que a razão somente interfere quando há dúvida se todas as relações foram delineadas e fica isenta quando se considera o "todo" implicado em uma decisão moral (idem, apêndice 1, 1998 p.160-1).[33] No caso da identidade pessoal, por exemplo, o prazer ligado ao sentimento de orgulho terá o efeito de reforçar a ideia do si como um interesse ou fim; o contrário se daria com a humildade.

---

29 Em "Distinções morais derivam do senso moral". O mesmo argumento acerca da insuficiência das relações para a determinação da moralidade se encontra em Hume (1998, seção 1: dos princípios gerais da moral, p.73-7 e apêndice 1: acerca do sentimento moral p.158-60,; de um modo aproximado ao de Espinosa, conforme se observou (vide no capítulo 1, "Elo ontológico-espistemológico: ressonância prática, resumos dos gêneros de conhecimento"). Hume observa que o mal existe como derivado da circunstância de que a dor é um dos sentimentos básicos da vida, mas a dor, por sua vez, é fruto dos choques entre as partes da matéria devido às interseções das leis gerais que regem o universo, cujos mecanismos não estão ajustados com precisão. Assim se pode falar em "mal natural" (cf. Hume, 1992, parte XI, p.149-58).

30 Em "Da influência dessas relações no orgulho e na humildade".

31 Em "Da identidade pessoal".

32 Em "Da influência dessas relações no orgulho e na humildade".

33 Em "Acerca do sentimento moral.

Mas, enfim, o que diferencia os tipos de relação para que cada um observe regências diversas quanto aos "princípios da natureza humana" (entendimento e paixão)?

Princípio de identidade como inclusão de uma relação natural em uma relação filosófica

Deleuze, a esse respeito, fornece o exemplo clássico, e por isso mesmo mais controverso, da identidade lógica ou princípio de identidade como relação natural que está contida numa relação filosófica. A bem dizer, a diferença entre relações naturais e filosóficas é apenas nominal, pois as últimas englobam as primeiras e qualquer relação pode ser vista como natural e filosófica ao mesmo tempo. Tal é o caso da contiguidade e da distância como elementos da relação de identidade.

Por contiguidade, isto é, quando uma ideia se liga natural e espontaneamente a outra, pode-se estabelecer que A=B e que B=C. Não obstante, a relação A=C, que se aplica à comparação entre ambas, não se apresenta naturalmente, pois sua proposição depende de uma mediação na qual a "natureza perde sua força" (*ES*, 1980 [1953], p.112). Com efeito, a relação filosófica, no caso, a relação de identidade à distância ou sem contiguidade, "une duas ideias que se juntam arbitrariamente na imaginação" (ibidem, p.114). Neste caso, o das relações filosóficas, o problema da exterioridade das relações formulado por Hume assume um alcance a partir do qual Deleuze extrairá um importante postulado da pragmática menor, qual seja: se a exterioridade das relações vale para o sistema do entendimento que coordena as relações naturais, essa mesma exterioridade, quanto às relações filosóficas, indica que estas últimas são criadoras.

Como vimos um pouca acima, a relação de identidade é uma relação natural quando envolve a contiguidade dos termos comparados (A=B e B=C), mas é filosófica quando, na falta da contiguidade dos termos, a identidade é inferida à distância a partir de uma junção arbitrária (A=C). A identidade à distância, portanto, do ponto de vista dos princípios de associação, é uma relação sem princípio, ou seja, é uma relação arbitrária ou filosófica de modo que o senso comum que

pertence ao entendimento, explica Hume (1978, livro I, parte I, seção V, p.14, itálicos do autor),[34] estranharia, avaliando que "*nada que esteja tão distante uma das outras como tal ou tais coisas, nada pode ter menos relação*; como se distância e relação fossem incompatíveis". A mesma ambiguidade entre relação natural e relação filosófica pode ser observada quanto à causalidade, visto que, segundo Hume,

> embora a causalidade seja uma relação filosófica, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, ela é assim somente na medida em que é uma relação natural, e produz uma união entre nossas ideias, de modo que somos capazes de raciocinar sobre ela ou fazer uma inferência a partir dela. (ibidem, livro I, parte III, seção VI, p.94)[35]

Com efeito, a pregnância e a extensão da capacidade que nossos sentidos têm de receberem novas percepções dependem da criação de novas relações filosóficas. Mas a arbitrariedade das relações filosóficas depende, por seu turno, de princípios práticos que regram nossos sentimentos de dor e de prazer, da necessidade de conexão arbitrária de termos fragmentados.

A classificação das relações filosóficas e das relações naturais não constitui domínios que se autoexcluem, visto que os princípios da natureza humana, que são condições de toda relação, quais sejam, associação e interesse, conectam-se para que o "sujeito se constitua no espírito" (*ES*, 1980 [1953], p.116), como vimos acima. O espírito é tão somente uma coleção de ideias e percepções e a subjetividade surge simultaneamente à determinação do espírito pelos princípios da natureza humana. Pois, então, o princípio de associação fornece ao sujeito sua "forma necessária", sua expressão coletiva; ao passo que o princípio de interesse ou de utilidade garante para o sujeito seu "conteúdo singular" ou "individuação", sua expressão individual, parcial ou imediata. A concorrência entre ambos, atesta-a Hume, observa-se

34 Em "Das relações".

35 Em "Acerca da inferência da ideia a partir da impressão". Sobre "a visão diferente do mesmo objeto" na relação de causa e efeito ver também ibidem, livro I, parte III, seção XIV, p.169-70 ("Da ideia de conexão necessária").

em função de que "aqueles princípios, que promovem a transição de ideias, aqui concorrem com aqueles que operam sobre as paixões; e ambos unindo-se em uma ação, conferem à mente um duplo impulso" (Hume, 1978, livro II, parte I, seção IV, p.284).[36]

Para concluirmos, assinale-se que, do ponto de vista da *pragmática menor*, mesmo quando se estabelece uma relação natural, como a identidade, está em jogo uma potência de diferenciação das relações filosóficas, de modo que a "forma necessária" ou coletiva das expressões subjetivas carrega sempre a pregnância de seu "conteúdo singular". Este postulado será retomado e suas consequências serão gradativamente aduzidas.

Pragmática como "ciência do particular": transcendentalidade das sínteses *a posteriori* (do entendimento e da prática) e "circunstância"

Ainda perscrutando o pensamento de Hume em busca de certas injunções que concorram para a imagem da pragmática, digamos que dessa teoria das relações deve decorrer, como já se terá tornado evidente, que a união entre os princípios de associação e de interesse se estabelece sob a égide desse último. Neste ponto, cabe uma pequena digressão, pois é evidente que, ao esquematizar dessa maneira o pensamento de Hume, Deleuze visa fortalecê-lo frente à incorporação do empirismo pela filosofia transcendental de Kant. Mais precisamente, e seguindo uma orientação de Lebrun, deve-se assinalar que Deleuze procura relançar o "transcendental kantiano", de modo a desobstruir "o encolhimento que a *Crítica* lhe havia imposto" (Lebrun, 2000, p.209).[37]

---

36 Em "Das relações de impressões e ideias".

37 Este filósofo realiza este intento demonstrando a importância para o mesmo dos estudos de Deleuze a respeito de Nietzsche, em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), de Maimon e de Kant, em *A filosofia crítica de Kant* (1964) e em *Diferença e repetição* (1968), e de Leibniz, em *A dobra: Leibniz e o barroco* (1988), mas sabe-se que o trabalho sobre a noção de transcendental já se inicia em 1953, com o livro de Deleuze dedicado a Hume, *Empirismo e subjetividade*.

Antes de qualquer coisa, Deleuze demonstra que as relações são exteriores às ideias/objetos, como já sabemos; isto quer dizer que o empirismo de Hume está baseado em relações sintéticas, pois se as relações entre ideias estivessem contidas nas ideias ou nos termos relacionados teríamos apenas juízos analíticos. No entanto, a noção de que o princípio de paixão ou de interesse (prático) sobrepuja os princípios de associação (conhecimento) não justifica, como em Kant, a vigência de um pensamento transcendental no qual a razão reservaria para si a legislação sobre seu interesse prático, enquanto outorgaria ao entendimento seu interesse especulativo. Contudo, cabe perguntar com Deleuze: a relação pragmática entre razão e entendimento, em sua extração humeana, não reservaria uma nova expressão para o transcendental, um "empirismo transcendental"?

A correlação entre os princípios de associação e os princípios de paixão exige uma nova tábua das sínteses do entendimento e da prática na qual está em jogo sua disjunção.[38] De fato, a classificação dos juízos, segundo uma lógica das relações proposta por Hume e promovida por Deleuze, ganha uma nova configuração, pois se a exterioridade das relações define juízos sintéticos, há que se classificar seu caráter sintético segundo a exterioridade da qual os juízos em questão são tributários. Temos, portanto, dois juízos sintéticos, segundo a forma da exterioridade. Em primeiro lugar, os juízos sintéticos que derivam de relações exteriores entre ideias/objetos (relações naturais); e, em segundo lugar, os juízos sintéticos que derivam de relações exteriores entre ideias/objetos (relações filosóficas) com preeminência de "nossa posição com respeito a objetos externos". Apesar de sua diferença tendo em vista o caráter da exterioridade que preside sua forma, ambos juízos são igualmente dependentes da experiência, por isso são juízos sintéticos *a posteriori*, nunca *a priori*. Como afirma Hume: "todos os seres do universo, considerados em si mesmos, aparecem inteiramente soltos e independentes um do outro. Somente através da experiência aprendemos sua influência e conexão; e essa influência jamais pode

38 Sobre a classificação da síntese *a priori* ver Kant, 1952, p.45-8 ("Da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos").

ser estendida para além da experiência" (ibidem, livro III, parte I, seção I, p.466).[39]

Particularmente quanto aos "princípios gerais da moral", afirma Hume, quanto à determinação das máximas da ação, "como é uma questão de fato, e não de ciência abstrata, apenas podemos esperar sucesso seguindo o método experimental, e deduzindo as máximas gerais de uma comparação de casos particulares" (idem, 1998, seção 1, p.77).[40] Contudo, o destaque dos juízos sintéticos *a posteriori*, em um quadro dos juízos pragmaticamente definidos, apresenta a questão adicional de saber se tais juízos sintéticos são transcendentais, isto é, se juízos que derivam da experiência aplicam-se a ela no sentido de servirem como regras. Ora, como juízos cujos princípios variam com os casos ocorridos, podem ser ao mesmo tempo regras para toda a experiência, e por isso, não para a experiência *possível* como garantia transcendental de objetividade das sínteses *a priori*, como quer Kant (1952a, p.209-13, 551-60),[41] mas para a experiência *real*?

Ora, quanto à transcendentalidade desses juízos, deve-se apelar para o caráter de exterioridade das relações. Como vimos, a exterioridade das relações filosóficas serve como disjuntor das naturais, fazendo-as passar por um deslocamento, a exemplo da relação de identidade, em que a identidade por contiguidade dos termos é deslocada por uma relação de termos sem contiguidade. Consequentemente, os juízos sintéticos *a posteriori* são transcendentais no sentido de que a criação de novas relações filosóficas, dependentes da "situação com relação a objetos externos" (juízo prático), na expressão humeana – ou, na terminologia kantiana, "móvel exterior" (1952b, p.84-5),[42] capaz de caracterizar uma "faculdade inferior de desejar" determinada por "princípios práticos materiais" (ibidem, p.24-5) –,[43] fazem valer sobre a experiência a regra transcendental de variabilidade das relações filosóficas.

39 Em "Distinções morais não são derivadas da razão".
40 Em "Dos princípios gerais da moral".
41 Em "Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos" e "Do ideal transcendental (Prototypon transzendentale)".
42 Em "Dos móveis da razão pura prática".
43 Em "Dos princípios da razão pura prática", §3.

Porém, qual o intercessor pragmático entre relações filosóficas e relações naturais?

A imbricação, no empirismo humeano, entre os princípios de associação e de paixão ou interesse, implica que, em certo sentido, as relações naturais (associação entre ideias) necessitam, para se estabelecerem, das relações filosóficas, como já fizemos observar. Isso acontece, segundo Deleuze, porque "duas ideias, por mais distantes que sejam, sempre apresentam algum ponto de associação, mas isso não explica porque uma ideia presente se liga a uma certa ideia e não a outra qualquer" (*ES*, 1980 [1953], p.114). O que relaciona duas ideias que *não* se unem imediatamente na imaginação, numa relação filosófica, vale dizer, é uma "circunstância particular" que concerne o princípio de paixão ou utilidade, já que, afirma o próprio Hume, "há algumas virtudes que produzem prazer e aprovação por meio de um artifício ou invenção que provém das circunstâncias e necessidades da humanidade" (Hume, 1978, livro III, parte II, seção I, p.477).[44] Em suma, diz Deleuze, a *circunstância* é a "razão suficiente" de toda e qualquer relação, enquanto a associação é "condição geral" de toda relação.

Uma circunstância, mais precisamente, não seria um detalhamento de uma situação espaço-temporal dada. Ela é, mais propriamente, como uma aura de singularidade que se apresenta numa série. Esta última pode ser descrita pelas associações de objetos de acordo com uma consciência formal, mas a circunstância é um signo de que algo está exigindo associação *destes* objetos em particular e não de outros quaisquer. A circunstância não pode ser simplesmente descrita, ela precisa ser remetida a um elemento que está indicando a novidade (cf. *MP*, 1980, p.115-7, 130, 141-2, 147).

Uma circunstância indica que algo se passa em um intervalo ou lacuna, podendo ser definida como relações que não são dadas pelos próprios dados por elas associados (relações naturais) ou comparados (relações filosóficas), ou seja, são exteriores ou inovadoras com respeito aos termos interligados. Em contrapartida, os próprios dados, sendo a ocasião de criação de relações inauditas, são por isso mesmo "frag-

44 Em "Justiça é uma virtude natural ou artificial?".

mentos" soltos que não fazem parte de uma totalidade preexistente ou perdida e a ser reencontrada. Entenda-se que a fragmentação não corresponde à desordem, pois os pedaços incluem a exterioridade das relações que os põem em contato. A circunstância é justamente a ligação entre eles por meio de um todo de relações exteriores aos dados, em perpétua mutação. A "noção de circunstância", na medida em que as "circunstâncias são variáveis que definem nossas paixões", insiste Deleuze, está "no centro da história, ela torna possível uma *ciência do particular*, uma psicologia diferencial" (*ES*, 1980 [1953], p.115; grifo nosso), posto que "as relações poderão e deverão ser instauradas, inventadas. Se as partes são fragmentos não totalizáveis, pode-se ao menos inventar entre elas relações não preexistentes, testemunhando um progresso na História, assim como uma evolução na Natureza" (*QPh?*, 1991, p.78).

Na verdade, segundo Deleuze, se a circunstância indica uma "subordinação da associação à paixão", isto quer dizer que o ser humano apresenta, nele mesmo, uma "finalidade secundária" que prepara o "problema da finalidade primária, do acordo da natureza humana com a Natureza" (*ES*, 1980 [1953], p.138). Afinal, não é possível que o desígnio da circunstância fosse abandonado à simples arbitrariedade dos móveis da natureza humana, era necessário ainda que o interesse geral sobrepujasse o interesse particular em sua parcialidade. É o sentimento que Hume denomina de "humanidade", isto é, a finalidade segunda a qual cada ser humano tende a inventar uma regra geral pela qual o que é bom ou útil para ele, em particular, se estenda aos outros (Hume, 1998, p.145-52).

"Empirismo transcendental" em defecção com a "imagem transcendental" do pensamento e apelo à imanência contido na imagem da pragmática menor

Mas, no que a circunstancialidade, que faz o todo das relações exteriores sofrer uma constante variação, influi sobre a alegada transcendentalidade do empirismo? E por que esse "empirismo transcendental" compõe uma imagem da pragmática menor?

Ora, estamos aptos a estabelecer o elo entre *circunstância* e *ciência do particular*, cujas caracterizações realizamos no item anterior. Acontece que, se toda circunstância é razão suficiente das relações, então, é uma ciência do particular toda teoria (relação natural ou associação entre ideias e relação filosófica ou comparação entre ideias) que possua, *também*, um princípio prático. Estamos, pois, diante de uma *pragmática* no sentido amplo do termo e afinada com o empirismo (teoria cujos princípios são práticos). É assim, em primeiro lugar, porque, como vimos um pouco acima, não se trata de certa divisão transcendental do sistema da razão, pela qual o interesse prático da razão subvenciona a totalidade do sistema, mas não legisla no domínio transcendental do entendimento. Em segundo lugar, e em decorrência disso, porque a circunstância, razão suficiente de toda relação, ou seja, exterior a toda ideia relacionada, por isso mesmo, não entra em nenhuma série em que podem figurar os objetos das percepções/ideias. A circunstância, pelo contrário, além de furtar-se a toda seriação natural, tem o poder de conectar séries totalmente distantes, do ponto de vista das relações de associação ou naturais.

Assim, a pragmática menor, em suas ressonâncias humeanas, situa-se duplamente em face do sistema kantiano. Por um lado, não há uma divisão sistêmica de domínios segundo interesses da razão como princípio transcendental. Por outro, ao invés de constituir uma fraqueza do empirismo, esta deficiência sistêmica torna possível para o empirismo de Hume, em particular, acentuar uma qualidade *transcendental* que lhe é própria, na medida em que uma circunstância não pertence a nenhuma série causal (natural), mas não é, igualmente, uma causalidade livre que inaugura uma série causal, no sentido kantiano mais uma vez.

A circunstância é um princípio no sentido em que o empirismo pode ser transcendental, isto é, enquanto ela une duas séries causais que não se associam imediatamente na imaginação ou no espírito (juízo prático). Uma circunstância, enfim, possui caráter transcendental porque sendo exterior aos termos ou ideias relaciona-os, aplicando-se à experiência, mas ela não é *a priori*, pois provém da experiência real. Com isso temos que a pragmática menor ou "ciência do particular"

define-se pelo caráter transcendental de que a *circunstância* desfruta no pensamento empirista. É o que Deleuze viria a chamar de "empirismo transcendental".

Se a imagem da pragmática menor contém esse "empirismo transcendental", então, ela não tem de prestar contas ao que Deleuze, no sistema kantiano, denominava de "imagem transcendental", a qual impedia a realização de uma imagem do pensamento baseada na "pura imanência", posto que o transcendental kantiano tinha como caráter decalcar sua imagem dos dados empíricos ou fenômenos que condiciona. Na verdade, o empirismo transcendental constitui uma "nova concepção do transcendental" (Orlandi, no prelo), segundo expressão de Orlandi, afinada com a imanência do pensamento. Vejamos este aspecto, recuperando a crítica que Deleuze faz à imagem transcendental presente na *Crítica do razão pura*, tendo em vista que, a exemplo do que faz notar Lebrun, ele alarga a concepção de transcendental justamente ao deslocar a imagem transcendental e o esquematismo desta decorrente (Lebrun, 2000, p. 221, 227-8).

Kant estabeleceu que o entendimento condiciona, por meio do juízo sintético *a priori*, o espaço e o tempo fenomênicos. E, segundo expressão de Deleuze, o entendimento é uma "forma de determinação" que condiciona os fenômenos, mas estes não são, por sua vez, uma massa amorfa e indeterminada. Pelo contrário, o espaço e o tempo são as formas puras dos fenômenos. Assim, a relação de condicionamento entre o entendimento e o espaço/tempo se daria entre duas formas, a saber, a "forma da determinação" que possui o primado na relação e a "forma do determinável" que acata a "espontaneidade" transcendental do entendimento, mostra-nos Deleuze (*F*, 1986, p.67-75). Em Kant, portanto, a forma da determinação atua como um princípio que deixa à forma do determinável seu modo espaço-temporal próprio. A relação entre ambas assegura que entre elas o condicionamento não se dá pela identidade. O múltiplo espaço-temporal não copia a forma de determinação. Eis a "diferença transcendental".

Contudo, a diferença ou circunstância, para conduzirmos uma necessária aproximação para com os problemas humeanos cuja discussão está em curso, fica neste caso contida na simples disparidade entre as

duas formas. Ela contém apenas um princípio condicionante que vai do entendimento ao espaço-tempo, pois o condicionamento transcendental não permite que a própria diferença se torne interna à forma da determinação. Mas se o princípio condicionante garante que a forma do determinável seja autônoma, o que consente ao entendimento, em contrapartida, que a aplicação do princípio se dê estritamente sobre o mundo fenomênico?

Entre o entendimento e o fenômeno espaço-temporal figura o esquematismo da imaginação (Kant, 1952a, p.196-205)[45] que chancela a aplicação do princípio, mas ao mesmo tempo colmata a forma da determinação e a forma do determinável, legando à diferença transcendental uma fixidez que lhe é peculiar. Desse modo, a forma da determinação torna-se condicionante por intermédio de uma imagem decalcada ao espaço-temporal que ajusta o transcendental ao empírico – imagem transcendental.

Ora, o empirismo transcendental justamente não permite que os princípios que guiam a formação das ideias, isto é, as relações naturais e as relações filosóficas, na medida em que estas se abrem para a potência do circunstancial, se conformem a uma imagem decalcada daqueles elementos espaço-temporais que este princípio condiciona. Nos termos deleuzeanos acima empregados, o transcendental não se deixa decalcar pela imagem dos elementos que estão sob sua jurisdição como princípio e, simultaneamente, o princípio transcendental passa a incluir um poder de diferenciação interna que o coloca em contato imanente com o poder de variação dos dados que ele condiciona. Por isso pode-se dizer que, em não havendo uma imagem transcendental (um esquematismo de ajuste) entre o entendimento e os fenômenos, o empirismo transcendental promove uma imagem de pura imanência entre ambos.

---

45 Em "Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento"). Kant, (1952b, p.79-84, "Da típica do julgamento puro prático") observa que o juízo prático *a priori* utiliza um esquematismo, mas este não é um "esquema" de aplicação de uma lei da natureza à experiência possível, mas um esquema da própria lei moral, de modo que deve chamar-se "tipo" e sua finalidade é a de evitar o "empirismo da razão prática".

"Empirismo transcendental" e "imanência pura": invectiva de Hume contra o substancialismo de Espinosa

Contudo, muito embora tenhamos procurado definir, em face do pensamento kantiano, certa transcendentalidade que é apropriada ao empirismo de Hume, torna-se mais complicado fazer equivaler empirismo transcendental à pura imanência, levando em conta a imagem da pragmática menor. Acontece que Hume qualificava de uma "hipótese abominável" (Hume, 1978, livro I, parte IV, seção V, p.241)[46] a teoria espinosana da substância segundo a qual há um *substratum* imaterial, simples e indivisível ao qual é inerente o pensamento e a matéria como seus modos (ibidem, p.232-35).[47] Ao julgar tal noção de substância, Hume inclusive rebaixará a um mesmo nível o ateísmo de Espinosa e a tese dos "Teólogos" que reivindicam a imaterialidade da alma, em função de seus defeitos e absurdos comuns (ibidem, p.240-3).[48] Ora, prossegue, Hume, a hipótese de que a extensão de todo o universo pode ser inerente a esta substância simples e indivisível e, portanto, a ela se identificar, contradiz-se em seus próprios termos, pois "é absolutamente impossível e inconcebível, a não ser que a substância indivisível se expanda de modo a corresponder à extensão, ou a extensão se contraia de modo a corresponder à substância indivisível" (ibidem, p.243).[49]

Em que pesem as invectivas de Hume contra a noção espinosana de "inhesion", nos termos apresentados, vemo-lo transferir a mesma noção, que podemos denominar, sem pejo, de imanência, à matéria, posto que

> não temos nenhuma ideia de substância que não seja aplicável à matéria; nem qualquer ideia de modo que não seja aplicável a cada porção distinta da matéria. Matéria, por isso mesmo, não é um modo mas uma substân-

46 Em "Da imaterialidade da alma".
47 Em "Da imaterialidade da alma".
48 Em "Da imaterialidade da alma".
49 Em "Da imaterialidade da alma".

> cia, e cada parte da matéria não é um modo distinto, mas uma substância distinta. (ibidem, p.244)[50]

Enfim, Hume critica de modo contundente a hipótese da indivisibilidade da substância na perspectiva de Espinosa, mas, ao fazer a noção de substância valer para a matéria, mantém a noção de imanência entre a matéria e suas partes, pois esta é uma substância de múltiplas substâncias (ou atributos, no sentido espinosano).

É interessante notar que, embora também requerendo para seu próprio sistema de pensamento essa inversão empirista dos termos em que se constitui o imanentismo espinosano, Whitehead será bem mais generoso do que Hume para com Espinosa, ao admitir que sua cosmologia muito deve à imanência, como teremos oportunidade de observar na sequência deste capítulo. Como também veremos, a ideia humeana de que a imanência diz respeito à própria matéria e a suas modificações será desenvolvida pelo mesmo Whitehead e por Hjelmslev, a partir da ideia de que a matéria pode ser entendida sob dois regimes diversos.

Podemos, desde já, destacar a acuidade da ideia deleuzeana de que o empirismo é a prova real de todo pensamento da imanência. Com efeito, o que se comprova até aqui é que a imanência sem o empirismo poderia impregnar sua pureza com algum tipo de pendência transcendente. E vice-versa, como o empirismo encarrega-se de levar a imanência o mais longe possível, ele não é uma mera teoria da experiência, cujas carências os filósofos transcendentais não se cansam de acusar, como Kant, que, por outro lado, louva Hume por tê-lo despertado de seu "sono dogmático". Mesmo quanto ao aspecto puramente pragmático da questão temos que, se a pragmática deve obedecer a um regime de princípios diversos do da razão e do entendimento e, por isso, mais uma vez, pode-se comprovar a construção de uma imagem da imanência própria ao empirismo de Hume, não

50 Em "Da imaterialidade da alma". A mesma definição de substância e modos como ideias que se referem às relações que se estabelecem entre impressões pode ser visto em ibidem, livro I, parte I, seção VI, p.15-7 ("Dos modos e substâncias").

é menos verdade que o imanentismo de Espinosa se consolidava em função da construção de uma razão experimental cuja sensibilidade aos elementos da prática também não lhe garantia um domínio puro sobre as questões morais.

Para findar este item convém dizer que, se a imagem do pensamento da pragmática menor permite definir os marcadores desse pensamento, já podemos demarcar um novo elo dessa imagem, seu *operador de imanência*. Como ficou indicado anteriormente, os marcadores de imagem da pragmática menor definidos acima preparam o plano do pensamento deleuzeano para que a prática nas multiplicidades adquira o estatuto de uma *faculdade de experimentação*, em que pese a conjunção das teses do empirismo discutidas até aqui com o caráter imanente do pensamento tratado no capítulo anterior com Espinosa.

3
Pragmática menor e linguagem: Hjelmslev e a matéria linguística; Whitehead e a linguagem siderada

"Experimentação" como operador e faculdade da imagem imanente do pensamento da pragmática menor

Experimentação mitigada: imagem do pensamento e imanência/transcendência

Deleuze fornece um conselho a respeito do trabalho filosófico--conceitual: "eu tenho, então, apenas uma coisa a dizer: não percam o concreto, voltem a ele constantemente. *Multiplicidade*, ritornelo, sensação etc. se desenvolvem em puros conceitos, mas são estritamente inseparáveis de um concreto a outro [...] voltar às percepções, aos afectos, que devem *redobrar os conceitos*" (Deleuze, 1993b, p.8). O conselho de Deleuze parece bastante simples e genérico: *não perder o concreto*. É um apelo empirista. Contudo, o que esta franqueza propedêutica representa exatamente na perspectiva de sua filosofia?

Claro, deve haver uma *experimentação* das multiplicidades na qual se aprende um novo exercício do pensamento. A criação filosófica a envolve, necessariamente. Mas, por que, exatamente, no

pensamento das multiplicidades, a tarefa de "redobrar os conceitos" pressuporia uma experimentação da criação filosófica do ponto de vista pragmático?

Por um lado, "redobrar os conceitos" não significa, para Deleuze, por exemplo, demonstrar que a experiência concreta está submetida a certas condições dadas ou captadas pela elaboração conceitual. Não quer dizer, por outro, reduzir conceito e experiência a uma esfera fenomenológica ou gerá-los simultaneamente em um ato comunicativo. Redobrar os conceitos não equivale nem mesmo ilustrá-los e exemplificá-los. Uma multiplicidade concreta, ainda que a achemos esgotada, está sempre pronta a surpreender, pois ela pode fornecer o que não era esperado, e não porque continha uma possibilidade de que éramos inconscientes, mas porque ela possui uma realidade que se presta à "heterogênese" (produção da diferença). Do ponto de vista das multiplicidades, heterogênese é a maneira pela qual podemos caracterizar ontologicamente um pensamento no qual a experimentação figura princípio que lhe é correlato.[1] A experimentação das multiplicidades, por isso, ganha um caráter peculiar no qual ela não é garantida pela instância transcendental do conceito, não representa um momento pré-conceitual, nem pode ser um cruzamento de opiniões empíricas em busca de um consenso de comunicação expresso pelo conceito. Experimentação é heterogênese.

Vejamos como esse caráter genético das multiplicidades, em seu aspecto pragmático, liga-se a certa noção de imanência, para a qual chamamos a atenção em vários momentos do presente livro, como o elo mais forte entre a teoria e a pragmática das multiplicidades.

Lembremos que a "imanência pura" ou "campo de imanência" consistia na imagem do pensamento das multiplicidades, de modo que, ao retomarmos a temática da imanência, estaremos encetando a trilha da imagem do pensamento para a pragmática menor. Com

1 Alliez (1993, p.75) fornece-nos a esse respeito um testemunho preciso: "a heterogênese dá-se assim como (ou melhor: dá-nos) a ontogênese de uma filosofia-mundo que investe o plano de imanência ou de univocidade como campo de experiência radical".

efeito, o campo das multiplicidades é o lugar no qual o pensamento ocupa todas as dimensões, sem que nenhuma delas adquira um caráter transcendente. A "pura" imanência de Espinosa, Leibniz e Bergson era o elemento no qual se observou que elas não só podiam ser conceituadas como também consistiam em um plano de pensamento que lhes era peculiar (cf. Cardoso Jr., 1996, p.44-8).[2] Manter a imanência em sua pureza é das tarefas mais difíceis e cruciais para pensar o múltiplo, pois a transcendência continuamente se esgueira e ressurge mesmo naqueles pensamentos que procuram se instalar num campo de imanência. A transcendência readquire seus direitos sobre o campo de imanência sempre que a uma de suas dimensões é dada a prerrogativa de representar as demais. Neste caso, temos uma imagem do pensamento cuja imanência depende de que um dos elementos seja destacado do campo de imanência ou, segundo expressão de Deleuze, temos uma "imanência imanente a alguma coisa".

Mas em que exatamente a transcendência ou imanência se correlaciona a uma imagem do pensamento? Vejamos um exemplo para caracterizarmos esta questão.

No que diz respeito a uma multiplicidade filosófica, ou seja, à filosofia considerada como multiplicidade, o campo de imanência pode ser, de maneira apropriada, expresso por um "plano de consistência" e por um plano ou "superfície de estratificação". A superfície de estratificação de uma filosofia é formada por conceitos. Já o plano de consistência é propriamente pré-filosófico, pois é nele que se operam determinados cortes de dimensões que, em seguida, fornecerão o caráter mais íntimo de uma determinada filosofia, quando as escolhas e os cortes do plano forem redobrados a partir de conceitos. Por isso, os conceitos são eles próprios multiplicidades que, por meio dos devires que percorrem a superfície de estratificação de uma filosofia, trazem as marcas, afectos, da captura de devires não filosóficos que percorrem o plano de consistência.

---

2 Em "Pensamento sem imagem e representação": "Imagens do pensamento e pensamento sem imagem".

A filosofia envolve uma questão pragmática na justa medida em que criar conceitos envolve a experimentação de devires não filosóficos.[3] Mas tal experimentação nunca é igual para um mesmo pensamento, nem para um mesmo filósofo, pois este está igualmente envolvido na experimentação.

Se uma filosofia está ligada a uma imagem transcendente do pensamento, seus devires, suas linhas de fuga fazem seus conceitos, mas também o filósofo, na medida em que se constitui a partir de uma imagem, encontrar-se com devires não filosóficos que imprimem neles o timbre da transcendência. Neste caso, os conceitos de uma filosofia apontam, no plano de consistência, para uma dimensão que lá ficou destacada, e que deve então, dentro da superfície de estratificação desses conceitos, ser redescoberta por meio de uma interpretação. A interpretação é a chave das filosofias que se baseiam numa imagem do pensamento transcendente ou imanente a alguma coisa. Elas estão sempre à procura de um fundamento que as ancore teoricamente e justifique sua prática.

Vejamos como a questão pragmática da criação filosófica pode ser ilustrada e aprofundada a partir de um exemplo analisado por Deleuze e Guattari. Trata-se do caso do pensamento de Husserl, que, a propósito, foi um dos formuladores de uma teoria das multiplicidades. Mesmo quando o plano de consistência é disposto de forma que a imanência do campo seja imanente a alguma coisa, a pureza do campo é como que levada a desentranhar uma transcendência, e esse é o caso da fenomenologia husserliana, na qual um sujeito transcendental funda um mundo sensível dos objetos, um mundo intersubjetivo de *outros* e um mundo das formações científicas. Em todo o caso, o sujeito fenomenológico, mesmo nomeado, como na filosofia de Husserl, para as "multiplicidades não numéricas ou conjuntos fusionais", é uma função que ilude a imanência, justamente porque os devires de uma multiplicidade são obrigados a prestar contas a um ato subjetivo fun-

---

3 Alliez (1994, p.69) não deixa dúvidas a este respeito ao afirmar que "uma pragmática do conceito oriunda de uma lógica das multiplicidades é a filosofia como devir autóctone do pensamento, pensamento regional do devir".

dante que foi implantado na imanência do vivido. Assim, os devires de uma multiplicidade ficam bloqueados no plano de consistência, e estão impedidos de se abrirem a outras multiplicidades ou realizam essa abertura acanhadamente.

No que diz respeito particularmente aos conceitos da fenomenologia, a imanência a alguma coisa cria uma situação paradoxal. É conhecido o paralelo que a fenomenologia traça entre os atos de transcendência de um sujeito na imanência do vivido e a criação artística. Porém, segundo a crítica movida por Deleuze e Guattari, essa analogia tem poucas consequências além de chamar a atenção para o contato da filosofia com um plano pré-filosófico, pois, na verdade, como os conceitos fenomenológicos estão circunscritos ao ato de transcendência, eles somente saem de sua superfície de estratificação para rever, no plano de consistência, aquilo que lhes outorga sentido. Quer dizer, os devires de uma multiplicidade filosófica formada por conceitos não conseguem atingir devires não filosóficos, como os afectos e perceptos da arte que eles julgavam imitar (*QPh?*, 1991, p.135, 141-2).

A lição que podemos extrair dessa imagem fenomenológica do pensamento é que seus conceitos (e com eles o filósofo que também participa dessa imagem) ficam incapacitados de experimentar devires não filosóficos que já não tenham sido apreendidos por um ato transcendental que funda o plano de consistência. É uma experimentação filosófica mitigada por uma imagem do pensamento. E essa experimentação instrumentaliza um operador, como assinalamos, pois ela imprime, nos conceitos fenomenológicos, justamente a imagem de uma imanência ancorada em um ato transcendental ou de sentido.

Contudo, como a experimentação poderia ser um personagem conceitual da imanência pura, na qual, nas palavras de Deleuze, "a imanência não é mais imanência a outra que não ela mesma"? (Deleuze, 1995, p.4)

Experimentação como operador da pragmática menor: imagem do pensamento e imanência das multiplicidades

Completamente diversa é a relação de um pensamento das multiplicidades com seu plano de consistência pré-filosófico. Como esse pensamento está calcado na imanência pura e ocupa todas as dimensões desse plano, nenhuma delas é destacada, de modo que o papel da interpretação, no nível do plano de composição de seus conceitos ou componentes, fica esvaziado. Não há imagem ou ela é de pura imanência, no sentido de que nada precisa ser reencontrado no plano de consistência que desvende o segredo das multiplicidades, não há nem mesmo uma imanência a um sujeito transcendental que tem como solo o vivido.

A interpretação, como marca das imagens do pensamento em que vigora a transcendência, conecta o filósofo com devires não filosóficos que já haviam sido demarcados no plano de imanência. Trata-se de um trajeto de reconhecimento que nada traz de novo ao plano de composição dos conceitos, como fizemos observar. Já aos devires filosóficos dos conceitos de uma filosofia das multiplicidades não resta senão a imanência pura do plano pré-filosófico, que eles percorrem a uma velocidade absoluta, isto é, sem as paradas que aí indicariam a relatividade do plano a uma imagem que reincidiria na transcendência. Por isso, as linhas de fuga do pensamento das multiplicidades convidam-nos a uma viagem muito arriscada, em que há relativamente mais perigo, pois não se trata de um trajeto da recognição. Em compensação, tem-se a oportunidade da captura de devires não filosóficos não previstos, pois, ilustram Deleuze e Guattari, "não pensamos sem que nos tornemos outra coisa, qualquer coisa que não pensa, um animal, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que volta ao pensamento e o relança" (*QPh?*, 1991, p.44).

Esse contato sem imagem entre o plano de consistência da filosofia e o plano de estratificação (dos conceitos), no pensamento das multiplicidades, se, pelo lado de seus operadores da teoria das multiplicidades, implicava a produção do novo (heterogênese), pelo lado de

sua pragmática, a pragmática menor, indica que toda a multiplicidade envolve uma "experimentação" – experimentação filosófica que possui um alcance eminentemente prático o qual, aliás, vem reforçar as características já definidas da teoria de uma prática[4] a partir da qual Deleuze reivindica para si o empirismo humeano. A experimentação das multiplicidades, enfim, ganha um caráter peculiar no qual ela não é garantida pela instância transcendental do conceito, não representa um momento pré-conceptual, nem pode ser um cruzamento de opiniões empíricas em busca de um consenso de comunicação expresso pelo conceito – trajetos da recognição. É, para Deleuze, uma realização filosófica a construção simultânea da imanência do pensamento e de uma pragmática como experimentação da imanência. Referindo-se a Espinosa, que vale a pena recuperar aqui, Deleuze (1981, p.43) afirma que "a *alegria* ética é o correlato da *afirmação* especulativa".

Mas como é possível, numa multiplicidade, seja ela um conceito filosófico ou não, o contato/imanência entre seu plano de estratificação e seu plano de consistência? E o contato de uma multiplicidade com outras? Tais questões já advertem que a experimentação não é apenas um operador da pragmática menor, como estivemos até este ponto a admitir, mas é uma verdadeira faculdade, a faculdade de experimentação, pois, como veremos, ela tem a função de abertura entre os planos de uma multiplicidade concreta ou entre os planos de diversas multiplicidades.

Faculdade de experimentação das aberturas múltiplas: "plano de consistência"/"plano de estratificação" e "princípio de reciprocidade de aberturas"

Se não consideramos apenas a relação dos conceitos como multiplicidades filosóficas que se relacionam com outras, por meio de seu campo de imanência, mas a relação de uma multiplicidade qualquer com outra, a experimentação faz valer sua importância e alcance como

4 Segundo Dias (1995, p.111-2), "a própria filosofia de Deleuze constitui-se como prática exemplar desse pragmatismo das multiplicidades simbióticas, dessa lógica pluralista".

faculdade da pragmática menor. Ou ainda, mesmo considerando uma experimentação filosófica, cujo poder de ilustração pode se aplicar a outros casos quaisquer e para prosseguirmos com o exemplo anterior, o importante é que o acesso de saída para o plano de consistência pré--filosófico – assim como o acesso de entrada ao plano de estratificação dos conceitos – seja caracterizado por múltiplas aberturas. Por quê?

As múltiplas aberturas, com efeito e como vimos (cf. Cardoso Jr., 1996, p.242-3),[5] eram o expediente pelo qual um pensamento das multiplicidades fazia valer seu princípio ontológico e ao mesmo tempo livrava-se dos perigos da imanência como imagem do pensamento, já que as múltiplas aberturas não só definem uma coisa pela diferença ou disjuntividade de seus predicados, como também garantem que os contatos entre as coisas, enquanto multiplicidades, se façam sem outro recurso que não o da imanência. Atesta Deleuze: "ao invés de certo número de predicados ser excluído de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada coisa se abre ao infinito de predicados pelos quais ela passa" (*LS*, 1969, p.204).

Doravante precisamos entender de que maneira a noção de abertura funciona pragmaticamente, ou seja, como ela se estabelece para a função de experimentação que, como vimos, realiza a imanência para a imagem de uma pragmática menor.

Toda multiplicidade relaciona-se com outra por meio de uma "articulação por reciprocidade de aberturas" (Cf. Orlandi, 1990, p.159-86), o que faz com que os devires de uma multiplicidade, e especialmente os devires conceptuais em um conceito, estejam em constante contato, por meio de linhas de fuga, com devires de outras multiplicidades.

É importante assinalar, por um lado, que este contato não é exterior ou por analogia;[6] ele se dá, para seguir com o exemplo da filosofia,

5 Em "Acontecimento e princípio ontológico das multiplicidades: univocidade da multiplicidade substantiva". Na sequência, p.243-9, chamamos a atenção para a importância que Deleuze atribui a Whitehead como definidor de uma noção de abertura que se conjuga com a de sua filosofia das multiplicidades.

6 O combate à analogia é um preceito do pensamento da imanência que se coaduna exatamente com o argumento cético do empirismo (cf. Hume, 1992, parte II, p.27-44). Ver também, este respeito, que a inferência do efeito à causa não pode

em um campo de *imanência*. O plano de consistência, em imanência com o plano de estratificação de uma filosofia, proporciona experimentações que testemunham a presença de devires não filosóficos, como por exemplo, os perceptos e afectos da arte, mas também a dos functivos da ciência. Por isso, na experimentação filosófica, que se baseia essencialmente na criação de conceitos, há "personagens conceptuais", afirmam Deleuze e Guattari, que podem fornecer às feições de um conceito um tom artístico ou uma extensão científica, na medida em que esses personagens têm a função de trazer para o plano de estratificação de uma filosofia, onde estão seus conceitos, devires não filosóficos que percorrem o plano de consistência dessa mesma filosofia (*QPh?*, 1991, p.125-6). Mas nem por isso esses conceitos com os quais experimentamos devires não filosóficos são criações da arte e da ciência, e mesmo sua produção não pode ser concebida à imagem da criação que se dá nestas últimas.

Tratar os conceitos por analogia com a composição estética ou procurar formalizar a sua produção como se eles adquirissem mais eficiência se procedessem como uma função científica é sem dúvida uma perda para a arte e a ciência, na medida em que elas deixam de avistar os objetos próprios de sua criação. Para a filosofia, igualmente, projetar uma imagem em seu campo de imanência que reproduza, de certa maneira, os procedimentos da arte e da ciência é negligenciar os conceitos, conduzindo-os a uma falsa experimentação de devires não filosóficos da arte e da ciência, uma vez que essas imagens artísticas e científicas apenas serviriam para configurar um trajeto falseador da imanência entre o plano de estratificação filosófico e o plano de consistência pré-filosófico, promovendo uma imagem do pensamento do tipo transcendente, como se observou para a fenomenologia husserliana.

Ao contrário, a experimentação filosófica e, portanto, seu contato com a arte e a ciência somente se efetuam concreta e praticamente se estas últimas renunciam a representar imagens para a filosofia. Somente

---

depender de uma analogia quando as causas são "particulares" (cf. idem, 1952, seção XI, §§110-115, p.501-3 ("De uma Providência particular e de um futuro do Estado").

aí filosofia, arte e ciência oferecerão, de cada uma em particular e de seus contatos recíprocos, uma verdadeira experimentação da imanência, na medida em que tais contatos não se dão em função de uma imagem que funcionaria como tradutor ou mediador dessas passagens, mas enquanto elas se mantêm em seus planos de criação próprios e somente se comunicam em função da reciprocidade de aberturas.

O importante, repetimos, é que a reciprocidade de aberturas ou linha de fuga faça parte de uma multiplicidade. Ela é a condição de experimentação das multiplicidades, e nos livra de toda interpretação capaz de falsear o campo de imanência. A condição de toda experimentação, vale dizer, como indica Deleuze, impõe muito mais do que uma interpretação ou uma representação, pois a experimentação é prática e concreta, ela funciona no real, ela dá a toda multiplicidade um alcance social e político, de modo que toda exploração de uma multiplicidade é também a extensão de suas fronteiras para uma dimensão coletiva, pois o que está em jogo na experimentação é a fuga dos estratos e sedimentações que uma multiplicidade comporta. Essas concreções não podem, sob pena de malográ-la, ser erigidas em imagens que, se desvendadas, supostamente revelariam o segredo ou a chave do funcionamento de uma multiplicidade (*KLM*, 1975, p.89).

Mas, como funciona a experimentação das multiplicidades, de um modo geral e para os sujeitos empíricos que as percorrem, que nelas deslizam?

Experimentação e distinções de Hjelmslev: dinâmica (estados de movimento) das múltiplas aberturas, "substância não formadas" e "formas e substâncias formadas"; andanças do sujeito pela matéria pragmaticamente definida

O princípio de reciprocidade de aberturas é válido para o contato das multiplicidades, assim como para uma multiplicidade concreta qualquer, simplesmente porque algo numa determinada multiplicidade está em abertura contínua para outras multiplicidades. Toda multiplicidade possui, diz Deleuze reportando-se às máquinas lite-

rárias de Kafka, "formas e substâncias formadas" do plano de estratificação, que podem ser, por exemplo, conceitos de um pensamento, mas essas formalizações estão sempre atravessadas por "substâncias não formadas" ou simplesmente "matéria" ("sentido não formado", na terminologia hjelmsleviana, que trataremos abaixo), do plano de consistência, que indicam o contato de uma multiplicidade com outra por meio do campo de imanência do pensamento (ibidem, p.14-5).[7]

A abertura, quer entre as multiplicidades, quer entre os regimes atual (formas e substâncias formadas do plano de estratificação) e virtual (substância não formadas ou matéria do plano de consistência) de uma multiplicidade concreta pode ser explicada ainda pelos movimentos que a atravessam. A associação dos regimes de multiplicidades (atual e virtual) com estados correlatos da matéria (formalizada e não formada) em que estavam em pauta problemas ontológicos já foi por nós devidamente esclarecida,[8] por isso nos dedicaremos aqui apenas aos seus aspectos pragmáticos.

A experimentação comporta a coexistência de dois "estados de movimento", em virtude dos quais experimentar é realizar a imanência do plano de consistência (virtual/substâncias não formadas) com o plano de estratificação (atual/formas e substâncias formadas) de uma multiplicidade concreta. Este último formado por segmentos de estratos ou concreções. Por exemplo, seja um estrato de subjetivação, no qual representamos um papel que nos identifica com um lugar

---

7 Martin (1993, p.213-28) analisa o livro *Under de Volcano*, de Malcolm Lowry, demonstrando que o mesmo é uma multiplicidade de pensamento e, por isso mesmo, estabelece contatos com a filosofia.

8 cf. Cardoso Jr., 1996, p.140-8, onde se discutiu o caráter da substância que caracteriza a multiplicidade virtual e o problema da abertura imanente entre os regimes virtual e atual das multiplicidades como corolário da definição da substância, basicamente, quanto à persistência do virtual nas atualizações ou "realidade contínua" ("Temporalidade e abertura recíproca dos regimes de multiplicidade"; "Bergson: realidade contínua dos regimes de multiplicidade segundo a noção de duração": "Duração: realidade contínua da multiplicidade virtual à multiplicidade atual", "Tempo virtual e tempo atual: continuidade"). Esta mesma questão foi traduzida em termos pragmáticos no presente livro (vide no capítulo 1 "Paralelismo ontológico", "Realidade formal e realidade objetiva de corpos e ideias").

social que nos foi reservado (capitalista, socialista, fascista, proletário, burocrata). Ou, no caso da filosofia, um estrato obriga-nos a obedecer a uma imagem do pensamento que comanda nossos conceitos e nossa personalidade de filósofo (cínico, céptico, angustiado, incompreendido, bufão, profeta, rigoroso). Enfim, está-se aí atado a uma concreção/estrato, mas nem por isso a segmentaridade de uma multiplicidade deve tornar-se um critério de transcendência.

De fato, em outro estado de movimento, deixamos as velocidades relativas e segmentares dos estratos de uma determinada multiplicidade. Com isso, entramos em contato, em velocidade infinita, com uma "linha de fuga contínua", com devires fluidos, desestratificados, em sua matéria ou substância não formada que, por adjacência, arejam a multiplicidade e não a deixam se sufocar com a projeção ampliada de suas concreções. Uma afirmação de Deleuze não deixa dúvida a respeito desta caracterização da experimentação das multiplicidades: "essa coexistência de dois estados de movimento, dois estados de desejo, dois estados de lei não significa nenhuma hesitação, mas antes a experimentação imanente" (ibidem, p.111).

A terminologia aqui utilizada (matéria, formas e substâncias formadas, conteúdo e expressão, dupla articulação) provém de uma aliança produtiva do pensamento de Deleuze e Guattari com a teoria linguística de Hjelmslev, já que esta estaria em defecção com a linguística de extração "saussureana e pós-saussureana" (*AOE*, 1973 [1972], p.288), aventam Deleuze e Guattari. Tal aliança implica um elo com a própria concepção de linguística que se combina com a pragmática menor, a respeito do qual indicamos de que maneira esse confronto com a linguística, e particularmente com Hjelmslev, foi trazido para o plano do pensamento das multiplicidades, conferindo à experimentação certo estofo ontológico que não descuida do apelo prático das multiplicidades concretas, visto que Hjelmslev, segundo Deleuze e Guattari, teria proposto uma "teoria puramente imanente da linguagem [...] que não se deixa mais sobrevoar por uma instância transcendente [...] porque ela faz correr neste campo [o de imanência] seus fluxos de forma e de substância, de conteúdo e de expressão" (ibidem, p.288), sendo esta teoria uma "espécie de teoria espinosana da linguagem" (*P*, 1990, p.35).

Com efeito, quanto à sua "teoria da linguagem", o próprio Hjelmslev declara: "repudiando a atitude transcendental que prevaleceu até agora, o teórico da linguagem busca um conhecimento imanente da língua" (Hjelmslev, 1968, p.35),[9] o que ele próprio considera plenamente de acordo com o "autodenominado empirismo" (idem, 1968, p.21).[10] Mas adverte que esse procedimento imanente, a busca de "constantes no próprio interior da língua", implica certa "projeção" ontológica a fim de que aquilo a que a teoria da linguagem se refere possa trazer para seu âmbito uma apreensão da realidade que lhe seja adequada, uma vez que, afirma Hjelmslev, a "limitação [imanente da teoria da linguagem] é legítima se ela permite em seguida uma ampliação da perspectiva [...] pela projeção da estrutura descoberta sobre os *fatos da realidade*" (ibidem, p.35).

Sem dúvida, Deleuze e Guattari, como evidenciamos acima, utilizam-se dessa "estrutura" auferida à teoria da linguagem para criar um arcabouço conceitual para sua pragmática, mas chamam a atenção para o fato de que tal extensão deve depurar-se da reverberação onto-pragmática que Hjelmslev ainda atribui ao par significante-significado. A terminologia de Hjelmslev, notam Deleuze e Guattari, como de um casulo que não tem mais serventia, ainda se vale desse binômio, que se desdobra de maneira sub-reptícia, como veremos abaixo, na maneira como Hjelmslev caracteriza a relação entre forma e substância nos planos de expressão e de conteúdo (*MP*, 1980, p.115-6, 137).[11]

Para fixarmos a caracterização da experimentação das multiplicidades tendo em vista os estados da matéria, apresentamos o seguinte quadro a fim de fixar termos que, a partir de agora, serão de uso corrente (tabela adaptada de Almeida, 2003, p.43):

---

9 Sobre o estatuto imanentista da linguística ver também Hjelmslev, 1959, p.23-4 e 37.

10 Ver tb. Hjelmslev, 1959, p.122 ("La structure morphologique", 1939), sobre a qualificação do "método apriorístico" como "transcendental" e do "método empírico" como "imanente".

11 Essa associação é explícita, pois o "conteúdo" é "significado" e a "expressão" é "significante", em Hjelmslev, 1959, p.36 ("La stratification du langage", 1954).

Tabela 1 – Dupla articulação em pressuposição recíproca

	Substâncias formadas		Matéria não formada
	Forma	Substância	
Expressão	Forma de expressão	Substância de expressão	*Continuum* de fluxos materiais
Conteúdo	Forma de conteúdo	Substância de conteúdo	Sentido problemático

Exemplificando com um caso da linguagem comum (extraído de ibidem, p.41):

Tabela 2 – Exemplo de dupla articulação na linguagem comum

Palavra "gata"	Conteúdo	Expressão
substância	fêmea do *gato*	[gata] nível fonético
forma	gato + "ela"	/gata/ nível fonológico

Mas, afinal, o que a experimentação da imanência entre os planos de uma multiplicidade implica para um sujeito que os experimenta? Com Hjelmslev poderemos nos aproximar de outro aspecto do sujeito empírico cuja caracterização começamos a auferir com Hume, um pouco acima.

Se, de um modo geral, a dinâmica da experimentação implica uma conjugação de dois estados de movimento coexistentes que impede o jogo marcado da transcendência, que desfaz a recognição e a imagem do pensamento, para o sujeito que percorre uma determinada multiplicidade trata-se de livrar-se do segredo que o mantém como pessoa – quer dizer, ele se tornar um sujeito empírico, como o definimos acima. Com efeito, o sujeito também participa da segmentaridade e das estratificações de uma multiplicidade, elementos que fazem parte de seu plano de estratificação, mas não a experimenta sem perder sua identidade. Ao contrário, enquanto a multiplicidade está eivada de traços de transcendência, o sujeito guarda o segredo de seu rosto. A inteireza deste é mantida enquanto o sujeito tem algo a esconder, enquanto ele nutre uma interpretação que supostamente desvendaria seu enigma. Quanto mais mima seu segredo, mais ele tem o que falar, pois é impossível deixar de falar enquanto um es-

trato de subjetividade é projetado fantasmaticamente sobre o plano de consistência. Mas o que o sujeito nos mostra como resultado de sua prospecção interpretativa é sempre uma propensão narcísica e frustrante de encontrar a si mesmo, de falar de si mesmo e do mito de sua origem, mesmo quando ele aparenta falar de outro assunto. O sujeito aí não se livra das estratificações, estratificações que são sua única realidade, e ainda as promove a objetos de interpretação, tornando-as critérios de transcendência. Com isso, a experimentação é mais uma vez malograda. E cada malogro da imanência gera um subjetividade que lhe é correspondente.

A interpretação é infinita, visto que ela dá voltas em torno de si mesma. Porém, como diz Deleuze, a experimentação é formada por processos finitos. Ela passa por concreções ou estratificações, mas também segue as linhas de fuga das multiplicidades, proporciona que o sujeito se desfaça ao capturar devires de multiplicidades em que não desempenha tal função. Esse constante processo de passagem por estratificações e fluxos, de turbulências e rarefações, é o que permite a um sujeito tornar-se imperceptível, a baralhar os traços de seu rosto, de modo que ele passa a se parecer com muitas coisas não previstas (*D*, 1977, p.58-60). Por isso, também para a subjetividade, a experimentação é um empreendimento arriscado, pois se abandona a identidade de um rosto para que se possa parecer com uma multiplicidade.

As aberturas múltiplas, no entanto, se estabelecem o contato entre a superfície de estratificação e o plano de consistência de uma multiplicidade em vista de seu funcionamento, não nos esclarecem ainda, precisamente, o que são esses estados da matéria que caracterizam uma multiplicidade concreta, pragmaticamente. Sem essas definições a caracterização da faculdade de experimentação ainda estaria incompleta.

"Substância" pragmaticamente definida: experimentação e "pressuposição recíproca" como função da imanência; o problema da "matéria" ou "substância não formada" como "sentido inacessível" (limite da imanência hjelmesleviana para Deleuze)

Já terá ficado claro que a experimentação em uma multiplicidade concreta envolve a imanência de dois estados da substância, a saber, a substância não formada ou matéria e a substância formada ou estratificada, quer se considere o plano de consistência, quer se considere a superfície/plano de estratificação, respectivamente. A distinção formado/não formado ou estratificado/desestratificado registra o que há de mais peculiar e relevante na experimentação da pragmática das multiplicidades, mas podemos ainda indagar, a fim de aprofundar a caracterização pragmática das multiplicidades: qual o vetor de formalização da substância não formada, de modo que a imanência entre plano de consistência e superfície de estratificação não se desfaça, basicamente, por meio da precedência da forma sobre a substância?

A totalidade da superfície ou plano de estratificação é composta por uma função que reúne dois "functivos": conteúdo e expressão. Ambos constituem a "dupla articulação" de uma multiplicidade: uma articulação para o conteúdo, outra para a expressão. Justamente, ao afirmar a reciprocidade da "função semiótica" formada pelos "functivos" – conteúdo e expressão, Hjelmslev estava contrariando a linha-mestra da linguística saussureana, posto que

> a própria função semiótica é uma solidariedade: expressão e conteúdo são solidários e pressupõem-se necessariamente um ao outro. Uma expressão só é expressão porque ela é expressão de um conteúdo, e um conteúdo só é conteúdo porque ela é conteúdo de uma expressão. É impossível, a menos que eles sejam isolados artificialmente, que exista um conteúdo sem expressão e uma expressão sem conteúdo. Se alguém pensa sem falar, o pensamento não é um conteúdo linguístico e ele não é o functivo de uma função semiótica. Se alguém fala sem pensar, produzindo uma série de sons sem nenhum sentido que se lhes possa atribuir, não se obtém

nem uma expressão linguística nem o functivo de uma função de signo. (Hjelmslev, 1968, p.72-3)

Saussure não levaria em conta a dupla articulação, comenta Hjelmslev, pois considerava "o conteúdo e a expressão separadamente, sem se ocupar da função semiótica" (ibidem, p.72). Ao contrário, conteúdos são "matérias formadas", dizem Deleuze e Guattari, seguindo uma inclinação hjelmsleviana, e enquanto essas matérias são capturadas em um estrato perfazem a "substância de conteúdo". A captura ou escolha da matéria formada dá-se de acordo com certa ordenação que difere para cada estrato, por isso pode-se considerar o conteúdo sob o ponto de vista da forma: "forma de conteúdo" (*MP*, 1980, p.58), de acordo com Hjelmslev, que fornece o exemplo comparativo das línguas indo-europeias, pelo qual se comprova que em *kymrique* há uma forma de conteúdo que designa uma cor que se situa entre os nossos verde e azul, quer dizer, nesta língua há uma única forma de conteúdo para essas cores, o que determina uma substância de conteúdo diferente de verde e azul (Hjelmslev, 1968, p.76-9).

Segundo Deleuze e Guattari, expressões são "estruturas funcionais" de um estrato que se organizam numa forma própria ("forma de expressão"); e essas "estruturas funcionais" constituem também "compostos" ("substância de expressão") (*MP*, 1980, p.58), conforme Hjelmslev mais uma vez, que exemplifica com a comparação entre o esquimó e o letão, como a forma de expressão varia pela delimitação de diferentes campos fonemáticos, em cada caso, de modo que para cada forma deve haver uma articulação diversa do aparelho fonador, constituindo diferentes substâncias de expressão (Hjelmslev, 1968, p.79-81).[12]

A dupla articulação entre conteúdo e expressão pode ser igualmente apreciada da perspectiva da autonomia relativa entre ambas as articulações, uma vez que a articulação entre elas não se deve à distinção

---

12 Nota-se uma discrepância terminológica de pequena monta entre Deleuze e Hjelmslev, pois este denomina estratos as quatro substâncias e formas dos planos articulados (conteúdo e expressão), ao passo que Deleuze denomina o estrato como o conjunto de formas e substâncias, com suas relações mútuas.

entre substâncias e formas, pois cada articulação possui sua substância e sua forma respectivas, de maneira que não se pode atribuir precedência quer à articulação de conteúdo quer à articulação de expressão. Segundo a expressão de Hjelmslev tem-se, neste caso, uma "relação de pressuposição recíproca", já que "diremos que duas grandezas têm uma relação de pressuposição, quando a presença na cadeia de uma é condição necessária da presença da outra" (idem, 1966, p.131)[13] e "uma relação de pressuposição é recíproca quando cada uma das duas grandezas é a condição da outra" (ibidem, p.132).

A consideração de uma multiplicidade linguística, do ponto de vista da pressuposição recíproca dos functivos da função de estratificação, indica que a não correspondência entre os planos de conteúdo e de expressão, ratificada pela independência das substâncias e formas respectivas, na dupla articulação, não exclui uma relação entre ambas, onde uma não pode ser caracterizada senão em presença da outra e sem que possa haver precedência do conteúdo sobre a expressão ou vice-versa. Tal aspecto é denominado por Hjelmslev como uma "restrição" da pressuposição recíproca, pois que, não haver relação idêntica entre os elementos de um plano e qualquer elemento do outro plano é condição para que uma língua possa ser definida como uma estrutura capaz de "traduzir" ou "formular" qualquer outra estrutura em seus próprios termos. Por exemplo, o jogo de xadrez pode ser *explicado* numa língua qualquer, mas o contrário não é verdadeiro, devendo-se isso, repetimos nós, à cláusula restritiva aplicada sobre a pressuposição recíproca, que atribui à estrutura linguística seu "universalismo" (ibidem, p.138-9).[14] Para fixar esse caráter da língua, Hjelmslev enuncia uma espécie de postulado, qual seja:

13 Acrescente-se que "grandezas" podem ser "conteúdo" e "expressão", no caso da análise lingüística (cf. idem, p.134-8).

14 Além disso, Hjelmslev adverte que os próprios lógicos concordam que o "universalismo" conferido pela relação de não identidade entre expressão e conteúdo é o "segredo" das "línguas cotidianas" e o incômodo que toda redução lógica procura sanar.

> nossas línguas cotidianas têm sempre a particularidade notável de que um só elemento da expressão não corresponde, isto é, não se relaciona, a um único elemento do conteúdo, e vice-versa, mas que na maior parte dos casos uma unidade composta por vários elementos da expressão se relaciona a uma unidade composta por vários elementos do conteúdo. (ibidem, p.136)

Esse aspecto pode ser descrito, de maneira mais adequada, quando colocamos em jogo o papel da substância não formada ou matéria ao lado da dupla articulação em pressuposição recíproca. Hjelmslev qualifica a dupla articulação, sob este aspecto, dizendo que todos os functivos da língua participam ao mesmo tempo do "processo e do sistema" (idem, 1968, p.57);[15] participar, ao mesmo tempo, do "processo e do sistema", enfatizamos nós, implica uma função de função ou entrefunctivos denominada por Deleuze de substância não formada. Dá-se que a "função de estratificação" ou de dependência entre ambos os functivos da dupla articulação – conteúdo e expressão – em "pressuposição recíproca", que é outro nome da imanência, instaura, como vimos, forma nos functivos ("forma de conteúdo" e "forma de expressão"), quer esta forma seja certa ordem de escolha do conteúdo, quer seja certa organização da expressão. Ao mesmo tempo, essas formas recíprocas projetam-se sobre a matéria ou substância não formada, donde resultam, paralelamente, "substância de conteúdo" e "substância de expressão", quer esta substância seja certa seleção do conteúdo, quer seja certa composição da expressão.

Com efeito, o aspecto que mais se destaca nessa função de imanência ou de pressuposição recíproca é que não se apela para a clássica dualidade entre forma e conteúdo, capaz de reeditar alguma transcendência na experimentação das multiplicidades. Além disso, a mesma dualidade não se restabelece entre conteúdo e expressão, já que cada um possui sua forma e sua substância. E, enfim, a dualidade não se opera entre formas e substâncias, já que estas últimas são simplesmente

---

15 Hjelmslev chama de "processo" e "sistema" o que comumente os linguistas denominam de "sintagmático" e "paradigmático", respectivamente (cf. ibidem, p.18 e 59).

"substâncias formadas" (de conteúdo ou de expressão) sobre o próprio fluxo contínuo da matéria (substância não formada).

Com isso, o plano ou superfície de estratificação não pode ser concebido sem que se considere sua coextensão e coexistência com um plano de consistência da substância não formada. Enfim, a permanência da substância não formada propicia à dupla articulação de conteúdo e expressão a abertura da chamada pressuposição recíproca, de modo que a variedade entre as respectivas substâncias formadas está assegurada não só para diferentes tipos de estrato ou funções de estratificação, como também para um mesmo tipo de estrato. Por essa mesma razão, Hjelmslev denomina "*continuum* amorfo" o que é comum à expressão e conteúdo. Mas conteúdo e expressão têm relações com esse *continuum*, de modo que estão imersas em um "sentido não formado", sempre problemático, isto é, um "*continuum*" no qual os functivos vão determinar formas e substâncias variadas (cf. ibidem, p.74-6). A esse respeito, escreve Hjelmslev evocando imagens poéticas, o sentido não formado é

> como os grãos de areia de um mesmo punhado que, jogados ao vento, formam a cada vez desenhos diferentes, ou ainda como a nuvem que, aos olhos de Hamlet, muda de forma minuto a minuto. Como os mesmos grão de areia podem formar desenhos diversos e a mesma nuvem toma constantemente formas novas, igualmente, é o mesmo sentido que toma formas diferentes nas diferentes línguas. Somente as funções da língua, a função semiótica e as que dela decorrem, determinam sua forma. O sentido torna-se a cada vez substância de uma forma nova e não tem outra existência possível senão a de ser substância de uma forma qualquer. (idem, 1968, p.76)[16]

De acordo com Hjelmslev, como o sentido não está ainda submetido a uma forma, ele é "informe", mas "suscetível de ser organizado em uma forma qualquer" (idem, 1968, p.105). Devido a esses caracteres,

16 Deleuze e Guattari são especialmente sensíveis à caracterização hjelmsleviana do "sentido não formado" ou "matéria", uma vez que os linguistas, de um modo geral, não lhe atribuem uma importância decisiva (cf. Almeida, 2003, p.41-4).

continua Hjelmslev, "o sentido em si mesmo é inacessível ao conhecimento, visto que a condição de todo conhecimento é uma análise [...] O sentido somente pode ser alcançado após ter tomado uma forma qualquer, sem a qual ele não tem existência científica" (ibidem, p.105-6).[17] Ora, tal restrição de Hjelmslev é de certa forma criticada por Deleuze e Guattari, pois a linguística está, neste caso, projetando sobre a realidade uma imagem derivada de uma ilusão comum às ciências, isto é, a de que, além da "função semiótica" da forma conteúdo e de expressão, a matéria seria indiferenciada e por isso inacessível ao conhecimento. Eis, então, o limite produtivo, para Deleuze, da teoria hjelmsleviana da linguagem. A partir desta objeção levantada por Deleuze, teremos de observar suas decorrências para a definição dos planos ou estados da matéria que aqui estamos caracterizando sob o patrocínio de uma imagem do pensamento para a pragmática menor.

Ressalvas quanto ao alcance do caráter imanente da teoria hjelmsleviana da linguagem para a pragmática menor: o alegado déficit da substância perante a forma

Segundo Deleuze, Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a apontar a contaminação do indiferenciado em uma cosmologia cegamente científica. Nietzsche denunciava neste domínio o niilismo próprio ao pensamento moderno. Ao tratar as quantidades atuais por si mesmas, a ciência tende a equalizá-las, em detrimento das qualidades que as demarcariam com o signo de uma matéria ou sentido não formado, mas inteiramente diferenciado em sua realidade própria. O tratamento dado por Hjelmslev aos functivos da função semiótica é legítimo, mas precisa ser complexificado, dizemos com Deleuze e Guattari. Por isso, em se tratando da investigação científica,

17 E mais, o sentido é o "fator comum" (p.74) entre os functivos, mas "o sentido torna-se a cada vez substância de uma forma nova e só tem existência possível como substância de uma forma qualquer" (p.76).

> Nietzsche concebe uma "escala numérica e quantitativa", mas cujas divisões não são múltiplas ou divisoras uma das outras. Eis precisamente o que ele denuncia na ciência: a mania científica de encontrar compensações, o utilitarismo e o igualitarismo propriamente científicos. Daí porque toda sua crítica se resolve em três planos: contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico. *Contra as três formas do indiferenciado* (*NPh*, 1977 [1962], p.51, grifos nossos)

Em outras palavras, a visão científica a partir de seu plano não pode se consubstanciar ao universo nem fornecer-lhe uma cosmologia. Tal tarefa é tomada a peito por Deleuze (e Guattari), na medida em que a pesquisa ontológica procurará debelar a ilusão do indiferenciado, determinando conceitualmente a diferenciação própria ao sentido não formado ou *continuum* amorfo, na expressão de Hjelmslev.

O próprio Hjelmslev deixa em aberto a possibilidade da pesquisa do sentido, mas desde que levada a cabo por uma "álgebra imanente" que inclua o "não linguístico" ou "extralinguístico" quanto às "projeções" da "forma linguística" que delineiam a "substância dessa forma" (Cf. Hjelmslev, 1968, p.108-10). Neste aspecto, está em discussão a noção de imanência que deve prevalecer na análise linguística que considera o extralinguístico, pois a imanência de Hjelmslev está como que abortada por uma visão científica da realidade que somente admite que a linguística realize a cláusula de imanência na justa medida em que se atém à análise do sentido sob o crivo da matéria formada linguisticamente, forçando a uma sobreposição do extralinguístico pelo linguístico. Aliás, como afirma categoricamente Hjelmslev, a possibilidade de incorporação do extralinguístico pelo linguístico exige que a teoria seja conduzida pela "necessidade interna de apreender o sistema linguístico em seu esquema e em seu uso [...] também com o homem e a sociedade humana presentes na linguagem" (ibidem, p.171). E tal operação, conclui Hjelmslev, se deve a fato de que, "ao invés de colocar em cheque a transcendência, a imanência, ao contrário, devolve-lhe uma base nova mais sólida. A imanência e a transcendência se reúnem em uma unidade superior fundada sobre a imanência" (ibidem).

Na verdade, quanto à imagem de pragmática menor, está claro que se pode seguir Hjelmslev até certo ponto, incluindo a crítica que

o linguista faz a respeito das concepções logicistas da linguagem, na medida em que argumenta que a lógica somente considera na linguagem a expressão, ou seja, ela procura criar protocolos para reduzir o conteúdo ao "monoplano" da expressão. A rigor, na perspectiva imanentista que é a de Hjelmslev, uma linguagem somente se constitui quando se considera, além da forma de expressão, a forma de conteúdo ("biplano"), ou seja, o extralinguístico, visto que

> não parece impossível que a concepção lógica da linguagem como monoplano resulte de que ela parte de estruturas que, segundo nossa definição, não são linguagens e divergem, portanto, em um ponto fundamental das verdadeiras estruturas linguísticas, a respeito das quais essa concepção acabou por arriscar uma generalização prematura. (ibidem, p.152)

Então, a imagem da pragmática deleuzeana, por um viés que lhe é próprio, desposa o argumento hjelmsleviano de que a concepção lógica da linguagem está baseada numa ilusão a respeito do caráter da teoria linguística, alegando que considerar a linguagem apenas pelo lado da expressão seria manter um apelo transcendente. Ao mesmo tempo, no entanto, Deleuze rejeita o caráter da imanência de Hjelmslev posto que este dá a palma à forma linguística, outorgando-lhe um papel ativo e até certo ponto indiferente ao caráter da substância. Assim, por um lado, apoiamos a proposição de Hjelmslev segundo a qual "a experiência confirma, contudo, que qualquer sistema de expressão linguística pode se manifestar por meio de substâncias de expressão extremamente diferentes" (idem, 1968, p.143). Por outro lado, uma cláusula que carece de maior determinação é que apesar da sua variedade, afirma Hjelmslev, "a substância não condiciona necessariamente a forma linguística, ao passo que a forma linguística condiciona obrigatoriamente a substância" (ibidem, p.144)[18] a um ponto tal, continuemos com Hjelmslev, que substância pode ser chamada de "forma material" (cf. ibidem, 1959, p.106-8).[19]

18 Sobre o predomínio da forma, ver também Hjelmslev, 1959, p.28 ("Structural analysis of language).

19 Em "Sémantique structurale", 1957.

Tendo em vista os aspectos delineados acima, a saída para Deleuze será desenvolver a diferenciação da substância (cf. ibidem, p.166)[20] frente à forma linguística, no que terá papel relevante a construção conceitual da imanência da substância ou sentido não formado, que Hjelmslev relegara ao limbo do indiferenciado, afirmando que, por um lado, a forma é determinante da substância, mas, por outro, a forma "é independente do *sentido* com o qual estabelece uma relação arbitrária e que ela transforma em substância" (ibidem, p.76). As consequências destas minúcias são altamente relevantes para a imagem da pragmática menor.

Em seguida, vejamos o elo cosmológico da pragmática menor com Whitehead, no que esta assume certa concepção de linguagem que se coaduna com nossas progressões até este ponto, e cuja proposição não se fia igualmente em uma imagem científica do mundo cujas restrições vigoram na teoria linguística de Hjelmslev, bem como não se entrega à imagem logicista da linguagem.

Desdobramentos ontológicos da questão empirista no pensamento de Whitehead: uma cosmologia para a pragmática menor

Whitehead: cosmologia empirista e hibridismos em história da filosofia

Com *Process and Reality* (Whitehead, 1978 [1929]), sem abandonar as bases lógico-matemáticas de sua formação, nem negligenciar questões candentes da filosofia da ciência, Whitehead lança o que se pode denominar propriamente uma *cosmologia empirista* (cf. Hume, 1992, parte VIII, p.105-13).

20 Onde Hjelmslev projeta, antecipando problemas que Deleuze formula, a necessidade de uma "metassemiologia que é idêntica à descrição da substância".

Por um lado, a cosmologia de Whitehead combina-se ao argumento cético de Hume, segundo o qual é dispensável todo o recurso à analogia para explicar a ordenação do universo, seja tal analogia baseada na semelhança da criação do mundo como as criações da mente humana, seja ela calcada na imagem funcional do mundo como um organismo vivo; pelo contrário, Hume entende que a única maneira não parcial de explicar a ordenação do universo é supor a matéria como dotada de um movimento que a leva à ordem imanentemente. Por outro lado, não se trata de uma teoria sistêmica capaz de dar conta da experiência espaço-temporal, seja para fins de observação e validade científicas, seja para caracterizar os fins da ação humana, mas um verdadeiro sistema-mundo constituído por certas "noções empírico-ideais", que conjugam a atualidade e a virtualidade do real em cada objeto.

Segundo um dos comentadores de Whitehead, "enquanto o ponto de partida da filosofia moderna é a epistemologia, para Whitehead a ontologia e a cosmologia vêm em primeiro lugar" (Cobb, 1994, p.37). A primazia dada à filosofia especulativa não se rende a um capricho que tão somente procuraria inverter o sentido predominante da filosofia contemporânea. A perspectiva whiteheadiana parte da ideia central de que é possível responder a questões relativas à realidade do mundo sem que os filósofos tenham de aceder ao crivo epistemológico, isto é, de só poderem formular a questão ontológica se antes explicarem como é possível respondê-la por proposições que sejam científicas ou que tenham um caráter científico.

Nossa hipótese, no rastro da descoberta que faz Deleuze a respeito do pensamento de Whitehead,[21] é se essa *cosmologia empirista* viria a ampliar a envergadura da imagem do pensamento da pragmática menor, uma vez que as questões tanto da imanência quanto da experimentação pragmaticamente definidas, da forma como as estamos abordando até aqui, se integrariam na perspectiva cosmológica de Whitehead.

---

21 A relação Deleuze/Whitehead tem sido rastreada, tendo como ponto de partida, a admiração que Deleuze vota ao pensamento de Whitehead (cf. Villani, 1996, p. 245-6 (245-265)).

Essa é uma tarefa que Deleuze já encetara para a ontologia e que pudemos tratar amplamente em outra parte a respeito da teoria das multiplicidades.[22] Cabe agora estendermos a tarefa deleuzeana de descoberta das categorias whiteheadianas do ponto de vista pragmático que foi definido, com Espinosa, como *questão pragmática* da *imanência*. Para indicarmos o veio da discussão que se segue, temos que Whitehead declara repetidas vezes que sua filosofia é uma espécie de inversão do pensamento de Espinosa, pois enquanto este define a substância absoluta "causa de si mesma", Whitehead procurará definir o que seria causa de si em um universo formado por "entidades atuais" em processo. Para Whitehead, a "liberdade inerente ao universo", pragmaticamente definida, é o desenvolvimento de "satisfação" desse "elemento de autocausar-se" (cf. Whitehead, 1978, p.7, 81, 88, 150, 222, a respeito da aproximação e os reparos de Whitehead ao pensamento de Espinosa).

O escopo dessa tarefa, no que diz respeito à criação de conceitos afeitos a uma tal cosmologia, impôs a Whitehead certa mestiçagem filosófica que se caracteriza pela associação de seu empirismo de extração clássica com pensamentos como o de Leibniz e Bergson, além do de Espinosa. Tais hibridações, em pleno panorama filosófico contemporâneo, parecem alquebrar a suposta novidade contida no pensamento de Whitehead, uma vez que se poderia objetar, de forma legítima, que as cláusulas metafísicas nas quais se baseiam as ontologias propostas por estes últimos filósofos estariam descaracterizando ou mesmo desarmando a força do empirismo que o próprio Whitehead reivindica. Aparentemente contra a corrente, Whitehead parece incorrer em

22 Cf. Cardoso Jr. (1996, p.242-9), onde se discute o conceito de acontecimento como princípio ontológico das multiplicidades, tendo em vista a questão da abertura ontológica em uma teoria das multiplicidades, em relação à qual Deleuze reserva um papel indispensável a Whitehead ("Abertura do acontecimento nas multiplicidades": "Acontecimento e princípio ontológico das multiplicidades: univocidade da multiplicidade substantiva", "Whitehead e acontecimento", "Princípio ontológico das multiplicidades e acontecimento segundo Whitehead", "Princípio ontológico das multiplicidades: acordes de Leibniz e dissonâncias de Whitehead na multiplicidade substantiva").

anacronismo, se tomarmos como parâmetro a história da filosofia. De fato, no quadro do pensamento contemporâneo, além de desprender-se do domínio comumente denominado de "neoempirismo" e de suas bifurcações, este pensador passa ao largo das teses fenomenológicas que se difundiram a partir de Husserl e da ontologia heideggeriana (cf. Cobb, 1994, p.28). Whitehead, quando se volta para as metafísicas clássicas como recurso de seu próprio pensamento, na verdade não está apenas em busca de apoio, pois se propõe a explorar tais sistemas metafísicos pelo reverso, isto é, revelando neles problemas que seus criadores somente admitiriam a contragosto. Mas esse modo enviesado de acessar a história da filosofia é, no entender de Whitehead, uma homenagem à força criativa dos pensadores que são, por assim dizer, amigavelmente extorquidos, visto que

> O fato de que Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Hegel foram destronados, significa meramente que as ideias introduzidas por esses homens na tradição filosófica devem ser explicadas com limitações, adaptações e inversões, tanto se estas lhes eram desconhecidas, quanto se as repudiavam explicitamente. Uma nova ideia introduz uma nova alternativa; e não é menor a nossa dívida para com um pensador quando adotamos a alternativa que ele descartou. A filosofia nunca retorna à sua posição antiga após o choque de um grande filósofo. (Whitehead, 1978, p.10-1)

Não obstante seja um objetivo de pesquisa sem dúvida importante, não poderemos adentrar esses meandros do pensamento de Whitehead, pois, no que tange à proposição geral deste capítulo, ficaremos restritos à caracterização da feição cosmológica do empirismo de Whitehead, tendo em vista sua integração na imagem do pensamento da pragmática.

"Empirismo fantástico" de Whitehead e experimentação do "caráter geral do universo" por meio da linguagem

Se há um empirismo whiteheadiano,[23] então devemos observar sua constituição na própria sequência de sua obra. Os livros de Whitehead *Concept of Nature* (1964), *Science and the Modern World* (idem, 1967) e *Process and Reality*, nesta ordem, indicam a passagem de uma "filosofia da natureza" a uma "cosmologia" (cf. Stengers, 1994, Introduction, p.12). O interessante nesse percurso filosófico, obviando aí já uma aproximação com o empirismo, é que Whitehead nele caracteriza certo paralelismo com as ciências teórico-experimentais. No entanto, essa cláusula não torna sua reflexão uma filosofia da ciência como adoção de padrões epistemológicos, nem vê no procedimento lógico-científico uma metodologia a ser seguida pela filosofia. Na verdade, ambas as disciplinas encontram-se tão somente pelo caráter inovador de suas criações. Vejamos um pouco de sua caracterização da ciência e da filosofia.

O conhecimento científico procede hipoteticamente, porém, o elo entre a hipótese e os fenômenos a serem explicados depende de dispositivos experimentais que precisam ser inventados. Assim, para as ciências, um fenômeno não é um critério de validade externo, pois o poder de indução de um experimento não pode ser meramente atribuído à aceitação ou revogação da hipótese aduzida. A experimentação, envolvendo a criação de dispositivos, fornece, de fato, critérios de validade internos – critérios de invenção, portanto, não de referência em primeira instância. Em seu processo de criação, a filosofia também exige uma experimentação que lhe é constitutiva. No entanto, assim como a ciência não se curva a um indutivismo redutor e referencial, "a aventura filosófica de Whitehead [...] nunca propõe por si mesma critérios de legitimidade externa, criando a aparência de um consenso necessário a propósito de uma referência susceptível de conseguir unanimidade" (ibidem, p.7).

23 Todo um capítulo é reservado por Whitehead para fazer seu ajuste de contas com o empirismo (ibidem, parte II, cap. V, p.130143 ("Locke e Hume").

Na verdade e curiosamente, o caráter não referencial da filosofia, para Whitehead, encerra uma experimentação que, como vimos acima, é uma faculdade da pragmática menor. É exatamente esta aproximação que teremos de demonstrar para ratificar a pertinência da hipótese por nós lançada um pouco acima. Ora, como seria essa experimentação possível se a própria linguagem, seja a da ciência ou da filosofia, estivesse baseada em proposições cuja referência se encontra nos enunciados verbais a respeito dos fatos do mundo? É necessário lançar esta questão, pondo em destaque o problema da linguagem, pois, sendo esta uma indagação do próprio Whitehead, permite-nos observar seu afastamento com relação a certas filosofias da linguagem correntes em seu tempo (e no nosso também).

Bem, eis que a concepção whiteheadiana de linguagem, a fim de atender às exigências de criação/experimentação filosófica, propõe certo hiato linguístico entre as proposições e os enunciados que não pode ser preenchido por meio de uma referência a valores de verdade contidos em expressões verbais. Como afirma o próprio Whitehead:

> toda proposição que proponha um fato deve propor, em sua análise completa, o *caráter geral do universo* que esse fato requer. Não há fatos que se sustentem por si mesmos, flutuando na não entidade. [...] É mera credulidade tomar as expressões verbais como enunciados adequados das proposições. A distinção entre expressões verbais e proposições completas é uma das razões pelas quais a rígida alternativa dos lógicos, verdadeiro ou falso, é de tão pouca relevância para a busca do conhecimento. (Whitehead, 1978, p.11, grifos nossos)

Em suma, se a filosofia é uma experimentação da linguagem, as proposições com que deve lidar são expressões do universo e não dependem precipuamente da alternativa verdadeiro-falso, porque as proposições ou conceitos da filosofia não têm sua validade restrita a uma lógica de valores de verdade, posto que toda proposição implica uma experimentação "do caráter geral do universo" que o fato enunciado pela proposição requer. A lacuna entre a proposição e a expressão verbal, que torna esta última insuficiente para preencher uma proposição, é o espaço de experimentação da abertura ontológica do universo, de

seu "caráter geral", presente acontecimentalmente em toda confecção de ordem linguística.[24]

A proposição enuncia um acontecimento quanto à imanência de sua parte virtual com sua parte atual; em cada atualização, ele se referencia espaço-temporalmente, mas não sem trazer a marca da pertença virtual pela qual esse acontecimento se comunica com todos os demais em um Acontecimento ou, para utilizar expressão de Whitehead, no "caráter geral do universo".[25] O desenvolvimento de uma imagem do pensamento para a pragmática menor, por conseguinte, depende do estreitamento das conexões entre o conceito de acontecimento e a cosmologia de Whitehead,[26] em várias ramificações que percorreremos sinteticamente atendendo ao apelo pragmático contido nessa aproximação entre dois pensadores.

De fato, no elogio que faz Deleuze à novidade trazida pelo pensamento de Whitehead, podemos ler que ele levou a cabo uma "terceira grande lógica do acontecimento" (*Pli*, 1988 [1988b], p.72). A "análise de proposições", diz Whitehead, seja das "proposições metafísicas", seja das "proposições da linguagem comum", [...] "requer algum pressuposto metafísico comum com respeito ao universo" (Whitehead, 1978, p.11). E essa tarefa conjunta é um "objetivo prático da metafísica" (ibidem) É exatamente este tipo de análise das proposições, que Whitehead não limita totalmente à linguagem, que Deleuze chama de uma lógica do acontecimento. E seu cometimento pragmático é óbvio, já que se trata de criar categorias para descrever um mundo baseado nesses pressupostos ontológicos. E Whitehead não nos deixa dúvidas,

---

24 Cf. Cardoso Jr., 1996, p.275-80, onde se discute o cometimento de uma lógica do acontecimento em face de uma lógica dos valores de verdade para a gênese ontológica da linguagem, na trilha deleuzeana sobre a fenomenologia de Husserl ("Gênese dinâmica": "gênese dinâmica ou gênese da linguagem", "Linguagem e univocidade do ser").

25 Tal imbricação foi explicitada quando abordamos os aspectos práticos contidos na teoria da multiplicidade por meio do conceito deleuzeano de acontecimento (cf. idem, p.64-5, "Estrutura dupla do acontecimento nas multiplicidades (ética do acontecimento)": "Acontecimento: efetuação e contraefetuação").

26 Cf. Villani, 1996, p.247-8 e 254-5, onde está indicada a mesma pertinência entre ambos quanto à lógica do acontecimento e quanto à "realidade do virtual".

a exemplo de Espinosa,[27] quanto à questão pragmática embutida em todo empreendimento cosmológico, já que "metafísica nada mais é do que a descrição das generalidades que se aplicam a todos os detalhes da prática" (Whitehead, 1978, p.13).

Essa tendência generalista e especulativa da filosofia whiteheadiana da ciência invoca a constituição de uma ontologia do acontecimento, a qual, como fizemos observar em diversas passagens, é central tanto para a teoria deleuzeana das multiplicidades quanto para sua pragmática menor. Em vista desses preceitos, o pensamento não pode prescindir, seja de uma de uma filosofia da ciência, seja de uma cosmologia, em que pese a questão pragmática nelas presente. Mas, para reeditar nossa questão-chave, como realizá-las com recursos empiristas? Essa pergunta coloca em evidência o conceito de *natureza* presente na filosofia de Whitehead, com certos desdobramentos que merecem destaque do ponto de vista da imagem do pensamento da pragmática menor.

Natureza como "passagem" e senso comum como experimentação do "contraste"

De acordo com Whitehead, a filosofia da natureza não procura inserir "acréscimos psíquicos" à experiência dos dados sensíveis; a natureza fornece uma experiência única, não se diferenciando o que é percepção imediata e o que seria acrescentado por nossas faculdades intelectivas. Whitehead posta-se contra todas as teorias de "bifurcação da natureza". Colocando-se no marco do empirismo de Locke e de Hume, ignora, particularmente, a advertência kantiana acerca do empirismo que, desprovido das categorias transcendentais, acabaria por recair em uma metafísica dogmática. Incontinenti, Whitehead busca no pensamento pré-crítico, em Espinosa e em Leibniz, aliados

27 Cf. Bidney, 1936, p.574-92, onde é observado o reconhecimento que Whitehead presta à filosofia de Espinosa, aproximando-a decisivamente de seu próprio pensamento. Contudo, o autor, contrariando o argumento que estamos seguindo com o auxílio de Deleuze, depreciativamente, afirma que Whitehead reedita os mesmos defeitos da ontologia de Espinosa por não resolver a contento a relação do uno com o múltiplo, inclusive quanto a suas implicações práticas.

para sua filosofia da natureza, assim como, saltando a *Crítica da razão*, se encontrará com Bergson e sua metafísica, com James/Dewey e seu pragmatismo. De fato, Whitehead afirma peremptoriamente que sua filosofia seria "um retorno aos modos de pensamento pré-kantianos" (ibidem, prefácio, p.XI) e que teria contraído "também grandes dívidas para com Bergson, William James e John Dewey" (ibidem, p.XII).[28] Essa rebeldia à *Crítica da razão* não seria um déficit para o pensamento, pois "abre a possibilidade de pensar livre e criativamente a propósito de um vasto domínio de questões que são geralmente consideradas tabus enquanto se supõe que o pensamento devia limitar-se às zonas nas quais a certeza é possível" (Cobb, 1994, p.37).

Com efeito, a ideia whiteheadiana de natureza baseia-se em uma nova noção de percepção e de fato. Não há separação entre a percepção e o percebido. A natureza whiteheadiana é monista, pois os processos que nela estão em curso explicam-se por meio de encontros (entre corpos, entre ideias, entre corpos e ideias), de maneira semelhante a Espinosa, como vimos por todo o capítulo anterior, ou a Leibniz.[29] Os processos

---

28 Para todas as alianças filosóficas que foram citadas (cf. ibidem, p.XI-XIII, 6-8, 19, 27, 40, 47, 49, 51, 54-60).

29 Como dizíamos um pouco acima, não teremos espaço aqui para analisar o leibnizianismo de Whitehead, entre outras alianças importantes para a constituição de sua filosofia. Contudo, cumpre indicar que já fizemos a caracterização da ideia de natureza em Leibniz bem como de sua aproximação e afastamento com relação à mesma ideia em Whitehead, tendo em vista a teoria deleuzeana das multiplicidades. Recuperamos aqui tais questões parcialmente, mas podem ser revistas extensivamente em Cardoso Jr., 1996, p.102-5 ("Dobras da matéria e campo de imanência das multiplicidades": "Dobra da matéria ou dobra-multiplicidade atual"), p.117-8 ("Dobras da alma e multiplicidades": "Dobra da alma ou dobra-multiplicidade virtual"), p.246-8 ("Princípio ontológico das multiplicidades: acordes de Leibniz e dissonâncias de Whitehead na multiplicidade substantiva"). Com efeito, o ponto de contato mais forte entre Deleuze e Whitehead com respeito a Leibniz é a Apreciação semelhante que os dois primeiros fazem acerca do cálculo infinitesimal/diferencial leibniziano (cf. Villani, 1996, p.250-1), aspecto este que também pudemos observar em Cardoso Jr., 1996, p.133-5 ("Cálculo diferencial leibniziano e o limite de abertura das multiplicidades": "Regimes de multiplicidade ou partes do cálculo e a noção de problema" e "Regimes de multiplicidade ou partes do cálculo e representação"). Contudo, o mesmo Villani (ibidem, p.262-4) adverte que, apesar da admiração de Deleuze pela filosofia "neo-barroca" de Whitehead,

naturais apresentam-se por meio de forças (elásticas e plásticas) que se desdobram em um movimento curvilíneo constituindo a natureza, indiferentes à divisão entre matéria e espírito, ou entre o fenômeno e os juízos sintéticos *a priori*.

Não há, por conseguinte, um mundo da ciência em que a experiência se referiria, por redução, apenas ao percebido, da mesma forma que não há um mundo da subjetividade em que estaria disponível um poder perceptivo que reconheceria uma percepção já acontecida, isto é, já acrescida de uma atividade do entendimento. Não podemos, enfim, "selecionar e escolher" os fatos que seriam naturais ou não por receberem ou não "acréscimos psíquicos" de um sujeito do conhecimento. Tal distinção é impossível, pois os fatores que permitem perceber, isto é, o bom senso e o senso comum, são experimentações que se definem pragmaticamente em processos que se verificam na natureza. Na verdade, Whitehead e Deleuze coincidem quando propõem um mundo no qual a percepção seja "larvar" ou "embrionária" (Cf. Villani, 1996, p.248-9).

O "bom senso" que distribui, que bifurca entre os fatos segundo a percepção e o percebido é uma operação posterior ao "senso comum", segundo o qual "a possibilidade de reconhecer e a abstração que ela supõe não depende de uma atividade do sujeito do conhecimento, mas de um contraste que pertence à natureza" (Stengers, 1994, Introduction, p.11). O "contraste", segundo Whitehead, é uma "categoria de existência" que se caracteriza por modos de síntese entre as entidades da natureza e que vão se complicando infinitamente. Numa dessas progressões ("contrastes de constrastes") *ocorre* a percepção. Cada síntese de contraste é uma nova modalidade de existência; a natureza cria novos tipos de existência torrencialmente, não há um recesso para o mundo (cf. ibidem, p.22-4). As próprias proposições da linguagem seria constrastes, pois, como se observou, trazem para o enunciado o caráter geral do

---

este continua "prisioneiro de Leibniz" no que toca à harmonia preestabelecida que desacelera o caráter torrencial do universo e que por isso, apesar do entusiasmo deleuzeano, entre Whitehead e Deleuze "a diferença é irredutível e absoluta".

universo. A ideia de natureza, em Whitehead, admite a confusão ontológica como tônica.

O que podemos apreender da natureza depende da experimentação de "contrastes", que nos inserem diretamente no processo perceptivo em curso na própria natureza, de modo que o sujeito percipiente é um entre outros "contrastes". Então, a associação da noção de sujeito com o conceito de contraste realiza, de maneira direta, uma passagem conceitual deleuzeana com relação à fenomenologia de Husserl, que pudemos averiguar em outro momento (cf. Cardoso Jr., 1996, p.261-3),[30] quando Deleuze redefine a relação husserliana entre senso comum e bom senso, de modo que o primeiro – senso comum – passa a ser engendrado por um processo impessoal e o segundo – bom senso – passa a ter como âncora este elemento "pré-individual" ou impessoal.

Assim, não há nenhum inconveniente em coligarmos o elemento deleuzeano do "pré-individual" à força contrastante da natureza, segundo a define Whitehead. Ora, se a visão científica do mundo é coerente, então ela deverá admitir, com o senso comum definido como um processo de contrastes, que "a natureza passa sem retorno" (Whitehead, 1964, p.148) e que "nenhum pensador pensa duas vezes" (idem, 1978, p.30). Para formular a questão em termos mais gerais: "um mundo [...] nunca é o mesmo duas vezes, ainda que sempre esteja provido do elemento estável de ordenação" (ibidem, p.31)

Se o contraste está na base da relação entre o senso comum e o bom senso, se tal relação impede a distinção entre um mundo de fatos naturais e um mundo de entidades psíquicas, então, o que é a percepção? Ela não envolve um sujeito do bom senso, ou melhor, a individualidade deste sujeito é um contraste como outro qualquer, é um processo que se encontra na natureza, de modo que é cabível perguntar: como pode haver percepção nestas condições?

Prendamos nossa atenção ainda um pouco à noção whiteheadeana de contraste a fim de responder a estas perguntas.

30 Em "Gênese estática ontológica": fenomenologia de Husserl e gênese estática ontológica".

Experimentação do contraste e percepção do espaço e do tempo segundo um objeto e um sujeito incluídos na passagem da natureza; o problema da multiplicidade em Whitehead

A natureza inclui em sua pura passagem a percepção, o que estende portanto a cláusula pragmática da cosmologia de Whitehead, mais uma vez contribuindo com a imagem da pragmática menor. A percepção é formada por aglomerados de contrastes. Se a percepção está de acordo com os contrastes de todos os tipos de existência, isto implica uma nova concepção de espaço e de tempo. Estamos distantes da concepção clássica de natureza, na qual cada existência ocupava um lugar determinado, seja na simultaneidade do espaço, seja na sucessão do tempo. O espaço e o tempo se delimitavam e, ao mesmo tempo, estavam rigorosamente correlacionados. Na concepção clássica, o tempo ficava, de certa forma, espacializado, conforme a crítica bergsoniana.[31] De acordo com Whitehead, porém, não é possível pensar existências espaço-temporais ocupando lugares determinados sem que se indique sua participação em todas as demais, visto que tais existências são conglomerados de contrastes (Cf. Wahl, 1932, p.194).

Ora, se a natureza é formada por uma progressão de contrastes, e se cada entidade realiza até certo ponto tal progressão, então a participação de qualquer existência espaço-temporal em qualquer outra é um princípio imanente à própria natureza. Para Whitehead, aí também contrariando a física pontual e o cálculo infinitesimal de Newton,

31 A aproximação com Bergson é um importante elo entre Whitehead e Deleuze, já que, em outra parte, havíamos demonstrado a importância de sua crítica a respeito da espacialização do tempo para a definição do conceito deleuzeano de multiplicidade e para a descrição das "sínteses temporais" que demarcam as multiplicidades (cf. Cardoso Jr., 1996, p.11-4, "Crítica do conceito de multiplicidade na história da filosofia e seu alcance ontológico": "Conceito de multiplicidade e o problema do uno e do múltiplo", "Fragilidade do misto de espaço e duração" e p.143-9, "Bergson: realidade contínua dos regimes de multiplicidade segundo a noção de duração": "Duração: realidade contínua da multiplicidade virtual à multiplicidade atual", "Tempo virtual e tempo atual: Continuidade", "Duração: Espaço e tempo segundo as multiplicidades").

o dado não é a posição de um corpo em um instante considerado, o dado é o próprio "processo" (cf. Whitehead, 1964, p.54), da mesma forma que a subjetividade, como vimos, não deixa de ser um contraste inserido neste processo.

A participação de uma entidade em progressão em outra qualquer, também em progressão, indica que as coordenadas espaço-temporais de um objeto estão submetidas a uma variabilidade ininterrupta que define, em última instância, sua própria potência de contraste. É o que Deleuze, baseando-se em Whitehead, denomina de "objéctil" (*Pli*, 1988 [1988b], p.25-6, 52).[32] Da mesma forma, Deleuze mostra, refletindo questões leibnizianas, mas sem deixar de encontrar ressonâncias das mesmas em Whitehead, que o sujeito acompanha o objéctil, isto é, ele inclui a variação infinita deste (cf. Cardoso Jr., 1996, p.119-20)[33] no que também se define como contrastante, para utilizarmos uma qualidade em acordo com a terminologia de Whitehead. Um pouco adiante retornaremos a esta questão, tendo em vista o fato de que a cosmologia não se mitiga devido a uma cientifização de seus caracteres sob os auspícios da teoria da relatividade.

Contudo, se Whitehead desafia as concepções de natureza segundo as quais a existência espaço-temporal pode ser tomada em sua localização pontual, como se cada entidade fosse flagrada em um *flash*, também não se torna defensor de uma ideia de natureza que se caracterize pela múltipla localização espaço-temporal das entidades. Tal inversão da imagem estática da natureza, como indicou Merleau-Ponty, recairia na reedição de uma filosofia da natureza.

O *Kosmos theoros* de Laplace, muito embora calcado em uma imagem dinâmica da natureza, baseia-se na ideia de que as existências espaço-temporais mostram-se em *flashes* instantâneos e, ao mesmo tempo, admite que possa haver mais de um instantâneo para cada

---

32 Discutimos tal questão a respeito de um tópico da contribuição de Leibniz à teoria deleuzeana das multiplicidades (cf. Cardoso Jr., 1996, p.113-6, "Dobras da matéria e campo de imanência das multiplicidades": "Dobra material: operação conceitual, partes do cálculo").

33 Em "Dobras da alma e multiplicidades": "Dobra da alma: sujeito de variação ou de inflexão".

ocorrência (cf. Merleau-Ponty, s.d., p.155). A natureza processual de Whitehead, esquivando-se a ambas concepções, não adota nem um pontualismo universal nem um relativismo absoluto. Um pluralismo espaço-temporal verifica-se pragmaticamente devido à própria infinidade de contrastes, que é uma atividade interna à natureza; a simultaneidade do espaço e a sucessão do tempo continuam sendo ocorrências da natureza, mas são consideradas como efeitos da participação de cada entidade em todas as demais.

A imanência da natureza, então, realiza-se tanto como um pluralismo quanto como uma unidade dos encontros que surgem a partir de um contraste qualquer. O múltiplo não está em oposição à unidade; a unidade não está além do múltiplo, posto que, na definição que fornece Whitehead (1978, p.22)[34] do termo multiplicidade, que é a sétima "categoria da existência", lê-se: "uma multiplicidade é um tipo de coisa complexa cuja unidade deriva de alguma qualificação que participa separadamente de cada um de seus componentes; no entanto, uma multiplicidade não possui uma unidade *meramente* derivada de seus vários componentes" (ibidem, p.46). E completa, associando multiplicidade e experimentação: "de um lado, o uno torna-se o diverso (*many*), e, de outro, o diverso torna-se uno" (ibidem, p.167).

---

34 Villani (1996, p.251-2) aponta a proximidade de Whitehead para com Deleuze devido ao "uso constante e coerente da multiplicidade". Quanto à imanência dos processos-multiplicidades, precisaríamos de um estudo mais específico para aferir o caráter da imanência em Whitehead, posto que, como vimos, Deleuze está do lado da imanência pura da substância múltipla (Deus) de Espinosa, e Whitehead parece-nos estar na mesma linha. Mas, pelo menos para Villani (ibidem, p.256-8), enquanto Whitehead com sua ideia de Deus torna sua "filosofia explicitamente uma soteriologia", "Deus não entra no mundo" de Deleuze, e tal diferença se reflete no caráter da imanência de ambos, pois "Whitehead sintetiza incluindo o transcendente no imanente", ao passo que "Deleuze sintetiza excluindo o transcendente do imanente".

Natureza como pura passagem e conceito de "matéria" em Whitehead: a "ingressão" do objeto no universo como elo pragmático da cosmologia

Ainda de acordo com Merleau-Ponty, em seu estudo voltado ao conceito de natureza de Whitehead, a unidade e o múltiplo contrastantes do espaço e do tempo exigem uma nova concepção da matéria e da substância. Segundo as concepções tradicionais, o espaço e o tempo são formas continentes da matéria, às quais se atribui o estatuto de substância. Isto se dá porque, efetivamente, todas as ocorrências espaço-temporais são remetidas, como atributos, à matéria, substancializando-a. A matéria é, neste caso, uma substância que abarca toda a natureza. No entanto, o múltiplo não é apenas a consideração da variedade da matéria que vem preencher o espaço e o tempo e não tem na substância um ponto em comum, como unidade, que forneceria ao espaço e o tempo a continuidade que não possuem em si mesmos (cf. Merleau-Ponty, s. d., p.157-8).

Tais pressupostos de Whitehead indicam que o espaço e o tempo não são formas, mas, ao contrário, dependem das singularidades da matéria que freme na configuração cosmológica dos objetos que a constituem. A natureza não estaria integralmente instalada no espaço e no tempo, porque estes últimos não são formas para recepção da matéria como "entidade substancializada".

No espaço e no tempo encontram-se objetos, ou seja, traços de um campo de forças coextensivo à natureza. O objeto, por um lado, é um ponto focal a partir do qual estão indicadas todas as relações desse campo de forças, isto é, este objeto, esta existência espaço-temporal, toma parte em todas as demais. Por isso, um objeto é um "ingrediente" no sentido de que participa como traço de todas essas relações. Por outro lado, ele é um ponto de "ingressão", segundo conceito de Whitehead, para todas essas relações, isto é, em sua existência espaço-temporal encontram-se também as variações a que ele se submete por estar ligado a um campo de forças (cf. Whitehead, 1978, p.23, 39-40).[35]

35 Onde "ingressão" é definida como uma "categoria de explicação".

A matéria, assim, nesse esforço pragmático contido na cosmologia whiteheadeana, que recolhemos em função da imagem do pensamento para uma pragmática menor, não é um estofo do espaço e do tempo. Acompanhando a caracterização do objeto, a matéria passa a ser uma corrente espaço-temporal dos pontos focais de participação dos objetos em todos os demais, assim como, para cada ponto focal, o espaço e o tempo sofrem variações das relações dos objetos segundo o campo de forças por eles constituído.

Deste modo, a substância da natureza, para dar conta dos caracteres do objeto ("ingrediente") – imanência – e do campo de forças ("ingressão") – transcendência –, é, segundo Whitehead, um acontecimento, visto que, afirma Deleuze, "com Whitehead retine pela terceira vez a questão *que é um acontecimento?*" (*Pli*, 1988 [1988b], p.103). Interligando-se, em Whitehead, natureza e acontecimento, podemos afirmar, para seguir mais uma indicação de Merleau-Ponty, que não há, rigorosamente, uma ideia whiteheadiana de natureza, visto que, se o tempo e o espaço passam a depender de uma ontologia do acontecimento, então a natureza possui um caráter processual ou acontecimental. Ela é antes uma passagem do que uma ideia; "passagem da natureza" (Whitehead, 1964, p.67). "Não há Natureza, de um lado, e sua passagem como atributo, de outro. A natureza é pura passagem" (Merleau-Ponty, s. d., p.163).

Assim, e para terminar este item, recoloquemos o problema da definição whiteheadiana de matéria, pois nela reside o fulcro da ideia de natureza como passagem, pois sendo esta precisada pelo conceito de ingressão, então a natureza é encontro; ela deve reter, em sua caracterização essencial, os encontros em ingressão dos corpos que a compõem.

Na história da filosofia, de um modo geral, deparamos com ontologias que partem de uma definição da substância. Em Whitehead, pelo contrário, não temos um primado do substancialismo, ou melhor, uma substância é caracterizada, em primeiro lugar, não por aquilo pelo que ela é, mas por aquilo que lhe acontece, ou seja, pela aptidão de um ser a encontrar outros seres e de se abrir a encontros. Os atributos de uma substância devem ser definidos, antes de qualquer coisa, por meio de relações que se estabelecem nos encontros (acontecimentos).

A natureza desdobra-se espaço-temporalmente, obedecendo a uma lógica do acontecimento. A filosofia whiteheadiana da natureza é um empirismo sutil que abarca uma realidade que não pode ser reduzida a coordenadas espaço-temporais.

As implicações da "passagem da natureza", tendo em vista o crivo de uma ontologia acontecimental, envolvem também problemas da filosofia whiteheadiana da ciência, haja vista o problema da percepção de processos que se dão na natureza. Assim, já podemos passar do conceito whiteheadiano de natureza e seus desdobramentos cosmológicos em uma imagem da pragmática menor para a integração da ideia de ciência nessa mesma perspectiva, a um só tempo cosmológica e pragmática.

Ciência como via para uma filosofia do acontecimento: cláusula pragmática de equivalência das relações de causalidade dos corpos entre si com a relação de conhecimento de um corpo/sujeito com os demais corpos

Se a percepção é um contraste envolvendo relações acontecimentais, então não existe observador imparcial postado diante da natureza. Quando experimentamos a natureza, experimentamos a nós próprios como partes dela. Não há nada na percepção que nos permita conhecer *sobre* a natureza. Contudo, afirmar que o sujeito e o objeto do conhecimento estão num mesmo plano de relações não implica solipsismo ou uma visão sistêmica do mundo com base em um relativismo. Significa, isto sim, que conhecemos não apenas a realidade espaço-temporal dos objetos, mas também sua realidade acontecimental. A subjetividade e objetividade perdem sua referência pontual instantânea ao *eu*, pois a própria natureza os contém processualmente. A percepção não se coloca entre o *eu* e o objeto, ela é um *continuum* determinado de contrastes que liga diretamente um e outro.

A percepção e, com ela, o observador científico, ao experimentar a natureza, na verdade, a deixa intacta. Neste sentido é que falávamos acima de uma inseparabilidade entre o mundo natural e o mundo da ciência. O que o homem inventa e que se acrescenta (não como

artificialismos) à natureza são inovações que entram nos processos naturais, são dispositivos nos quais se realizam experimentações para o conhecimento. Essa operação, entretanto, não implica nenhuma faculdade especial, pois, como explica Merleau-Ponty, "eu sou parte da Natureza e funciono como qualquer acontecimento da Natureza: eu sou, por meu corpo, parte da Natureza, e as partes da natureza admitem entre si relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a natureza" (ibidem, p.159). Assim, as relações de causalidade dos corpos entre si e a relação de conhecimento de meu corpo com os demais corpos são do mesmo tipo. Ambas são variáveis de relações entre corpos de acordo com o ponto focal do objeto ou sua variação no processo, seja ele uma coisa ou um *eu*. Mas como constituir conceitualmente a equivalência entre relações de causalidade entre objetos e relações de conhecimento entre um sujeito e um objeto?

Para dar conta dos problemas lançados pela filosofia da natureza, a noção whiteheadiana de ciência teria de atender igualmente à sua ontologia do acontecimento, aprofundando, ao invés de revogar, a metafísica de caráter empirista, segundo informa Ford (cf. 1984, passim). Tanto é assim que Whitehead, em sua filosofia da natureza, estabelecia as relações internas dos acontecimentos relativas à imanência do objeto – objeto como ingrediente, como vimos. O passo seguinte, nessa reafirmação do empirismo, dará maior destaque à transcendência do acontecimento, isto é, às relações externas que envolvem todo objeto – objeto como ingressão.

De acordo com Stengers, tal mutação opera uma explicitação das consequências contidas nas teses anteriores a respeito da passagem da natureza, de modo que à questão do que a unidade dos contrastes unifica sucede a questão de "como" a unidade de contrastes unifica, detalhando-se assim a relação entre o objeto com suas coordenadas espaço-temporais e o objeto como acontecimento, entre o ingrediente e sua ingressão. Sem tal caracterização pormenorizada, adverte a mesma comentadora, a natureza imanente de Whitehead correria o risco de ser associada à teoria geral da relatividade (Stengers, 1994, Introduction, p.12-3; ver também Cobb, 1992, passim). Neste caso o referencial espaço-tempo, como foi assinalado acima, recuperaria seus direitos.

No entanto, a proximidade com o sistema-mundo na cosmologia de Whitehead não se adapta a uma visão do mundo supostamente desvendada pela física relativista, isto porque se é verdade que as coordenadas espaço-temporais não são suficientes para permitir o conhecimento do objeto, já que o próprio sujeito é um processo contrastante da natureza, isto não significa que o conhecimento do mundo tenha como limite sistemas espaço-tempo relativos que demarcam a pertença entre um objeto e um sujeito observador que o acompanha. Com efeito, e para utilizar uma fórmula que se tornou célebre com Deleuze, o que Whitehead busca com sua cosmologia, em que pese a ideia de ciência que lhe está vinculada, não é a "relatividade da verdade", mas a "verdade do relativo" (*QPh?*, 1991, p.123), questão que discutimos em outro momento com destaque para o problema das multiplicidades.[36]

A bem dizer, a cientifização da cosmologia, por meio de uma teoria da relatividade, é um déficit para ou uma mistificação das próprias teorias científicas envolvidas, posto que, afirma Deleuze, "as interpretações subjetivistas da termodinâmica, da relatividade, da física quântica testemunham as mesmas insuficiências", ou seja, supor que o "perspectivismo ou relativismo científico" seria "relativo a um sujeito" (*QPh?*, 1991, p.123). Em suma, os sistemas espaço-tempo dizem algo sobre o universo e os objetos que nele coexistem, mas não dizem tudo, pois, para recolocar os termos de Whitehead, uma coisa é "o quê" a unidade dos contrastes unifica, e outra, bastante diversa, é "como" a unidade dos contrastes unifica.

A questão "como" a unidade dos contrastes unifica levará a cosmologia de Whitehead para além da simples ideia de unificação processual

36 Cf. Cardoso Jr., 1996: a respeito da "verdade do relativo" ver p.119-20 ("Dobra da alma: sujeito de variação ou inflexão, expressão segundo o cálculo"); a respeito da insuficiência ontológica dos sistemas de espaço-tempo para dar conta da "diferenciação complexa" do mundo, aspecto cuja validade se faz presente na cosmologia de Whitehead, p.14-6 ("Crítica da noção de multiplicidade segundo um espaço-tempo relativista"); ver também, para a importância de Bergson quanto a este aspecto, p.140-3 ("Campo de imanência dos regimes de multiplicidade e temporalidade"), p.150-5 ("Montagem do conceito bergsoniano de multiplicidade": "O possível que se parece com o contínuo real das multiplicidades", "Conceito bergsoniano de multiplicidade: Alcance ontológico").

entre sujeito e objeto, entre relações de causalidade e relações de conhecimento, posto que, afirma Deleuze com propriedade apresentado uma rede de aliados quanto a esta questão:

> o perspectivismo em Leibniz, e também em Nietzsche, em William e em Henry James, em *Whitehead*, é de fato um relativismo, mas não o relativismo que se acredita. Não é uma variação da verdade de acordo com o sujeito, mas a condição sob a qual ao sujeito aparece a verdade de uma variação. (*Pli*, 1988 [1988b], p.27; grifo nosso)

Neste sentido, ocorrerá, em *Science and the Modern World* (1925), paralelamente à posição dessa nova questão, uma mudança terminológica de grande alcance. Certos comentadores, a exemplo de Stengers, veem nessa passagem um aprimoramento do campo conceitual whiteheadiano, indicando que o termo "acontecimento" é eclipsado, na medida em que "perde seu estatuto técnico" (Stengers, 1994, Introduction, p.14), embora ganhe em definição conceitual, afirmamos nós. Ora, com o aprimoramento da ideia de relações externas (campo de forças) que o objeto mantém em função de sua ingressão, uma lógica acontecimental ganha maior alcance, apesar da referência terminológica ter sido minorada.

Mas o que esta mutação terminológica e conceitual, característica e decisiva, entre o recalcamento do termo acontecimento e a intensificação do problema filosófico relativo ao conceito de acontecimento acrescenta à imagem da pragmática menor?

Noção whiteheadiana de hipótese científica e aprofundamento da lógica do acontecimento: "objetos eternos", "preensões" e "nexos" como problematização pragmática das entidades atuais

Como veremos, a noção de ciência em Whitehead, curiosamente, aprofunda a distinção conceitual contida na lógica do acontecimento que, como teremos indicado com o apoio de Deleuze, constitui aspecto decisivo da ideia whiteheadeana de natureza. A noção de ingressão ganhará uma definição mais pormenorizada, implicando a formulação

de novos conceitos para problemas que permaneciam embrionários ou virtualmente contidos, a exemplo das questões sobre a relatividade dos contrastes enquanto processos. De fato, a relação do campo de forças com o objeto, ou seja, o aspecto da ingressão acontecimental, é especificada em termos da comunicação entre "objetos eternos" e "entidades atuais". Tal operação, do ponto de vista das entidades atuais, passa a ser conceitualmente caracterizada como "preensões" que unificam os contrastes de existências espaço-temporais em "nexos", marcando-as com o crivo do campo acontecimental (cf. Whitehead, 1978, p.15, 18-20, 22-25, 40-41, 44-45). Vejamos tal cadeia conceitual com o devido vagar.

Tal arcabouço conceitual complica sensivelmente as questões de uma filosofia da ciência com bases cosmológicas. Ora, uma hipótese científica tem como resposta uma entidade atual que lhe corresponderá como solução, valendo a partir dessa correspondência a hipótese como explicação do fenômeno em foco. Entretanto, a ingressão do objeto em um nexo de entidades atuais vincula a hipótese à instância de um problema ou potencialidade, denominada de "objeto eterno". A hipótese ou solução pode ser preenchida por uma entidade atual, mas o problema ou potencialidade à qual ela está vinculada devido a seu nexo indica que essa solução deve ser sempre inovadora do ponto de vista das preensões que essa entidade atual-solução atualiza. A fim de ilustrar tal passagem basta que se transcrevam duas das "categorias de explicação" definidas por Whitehead:

> um objeto eterno somente poder ser descrito em termos de sua potencialidade para ingressão no devir das entidades atuais, e sua análise somente revela outros objetos eternos. É um potencial puro. O termo "ingressão" refere-se ao modo particular pelo qual a potencialidade de um objeto eterno está realizada em uma entidade atual particular, contribuindo para a definidade dessa entidade atual.
>
> Para uma entidade atual duas descrições são requeridas: (a) uma analisa sua potencialidade para objetificação no devir de outras entidades atuais, e (b) outra analisa o processo que constitui seu próprio devir.
>
> O termo objetificação refere-se ao modo particular pelo qual a potencialidade de uma entidade atual está realizado em outra entidade atual. (ibidem, p.23)

A verificação de uma hipótese científica responde, certamente, a uma determinação parcial e probabilística do fenômeno, isto é, uma determinada entidade do mundo atual está representada em tal hipótese. No entanto, como a parcialidade e a probabilidade de uma hipótese dependem de um problema (nexo de uma ingressão), então a potencialidade contida nos objetos eternos não apresenta uma relação privilegiada com qualquer uma de suas atualizações. E, *vice-versa*, as entidades atuais não possuem qualquer relação de semelhança com objetos eternos que as legitimariam ou as explicariam cabalmente em seus processos. Assim, uma hipótese científica ou problema científico refere-se à singularidade acontecimental de um fenômeno, no sentido de que um problema torna urgente não só que se descrevam os contrastes de entidades atuais, como também as preensões nelas contidas com sua vinculação a objetos eternos.

Em suma, e esta é mais uma formulação cara a Deleuze, devido à definição acontecimental, um fenômeno ou entidade é uma solução ou atualização dada a um determinado problema. Porém, seja qual for o campo de resolubilidade dele, sua instância problemática ou potencialidade, para utilizar termo de Whitehead, jamais será recoberta pelos casos de solução que ele pode vir a receber, questões estas que demonstramos conceitualmente de maneira menos sintética.[37]

Para o domínio científico, conserva-se a mesma relação entre o problema e seu campo de resolubilidade, pois toda hipótese é fruto de um problema científico e, com isso, a relação que exprime sua fecundidade não se dá apenas com as soluções encontradas, mas com o excesso da singularidade acontecimental a partir da qual a hipótese foi aduzida. Ou, dito de outra forma, assim como há uma relação de não identidade entre os objetos eternos e as entidades

---

37 Cf. Cardoso Jr., 1996, a respeito da noção de problema e a incongruência entre o campo de resolubilidade e o campo problemático, ver p.20-5 ("Problema e multiplicidades": "Conceito de multiplicidade e problema", "Problema: universalidade abstrata x singularidade concreta", "Problema: componentes do conceito de multiplicidade"); a respeito da imbricação entre a noção de problema e o conceito de acontecimento, ver p.281-2 ("Problema/questão e gênese das multiplicidades").

atuais, não há uma relação probabilística de referência entre uma hipótese e o fenômeno a ser explicado.

Deleuze resolve a questão da ciência em uma formulação, não por acaso, bastante aparentada à de Whitehead. Um problema ou hipótese científica não deve ser considerado apenas pelo lado dos entraves relacionados aos sistemas extensivos de atualização da matéria, as entidades atuais; ela religa esses sistemas com campos problemáticos e acontecimentais que estão na base de todo domínio científico. Com efeito, toda ciência, ensina Deleuze, não é representada apenas pela indutividade da experiência a partir dos dados empíricos, nem que se considere que a experiência somente se torna representável por meio do embutimento de uma esquema mais ou menos formal cuja dedutividade poderia ser controlada por um instrumento lógico-matemático. A ciência envolve uma verdadeira experimentação da matéria (*DR*, 1972 [1968b], p.253, 256-7; *QPh?*, 1991, p.78, 127, 145).

Ciência whiteheadeana e caráter pragmático do racionalismo: "preensão" como conceito de uma experimentação não definida pela participação humana

Esta apreciação do método científico também está de acordo com o resumo de história das ideias que Whitehead realiza em *Science and the Modern World* (1925). Contrariando a noção geral que temos do pensamento moderno, Whitehead afirma que o período que vai do século XVII a meados do XIX não seria marcado por um racionalismo triunfante. É que, ao invés da busca das razões, tarefa que caracterizaria propriamente o período escolástico-medieval, teríamos na época moderna uma assimilação do pensamento racional ao pensamento histórico que valoriza o processo, em que se incluiria o empirismo como uma de suas formas (cf. Whitehead, 1967, p.8-9).[38] E, por isso

38 Ao contrário Villani (1996, p.262-3), argumenta que Whitehead propõe uma Razão de caráter acentuadamente "hegeliano", o que o afastaria definitivamente de Deleuze.

mesmo, "o racionalismo nunca pode prescindir de seu estatuto como aventura experimental" (idem, 1978, p.9), afirma peremptoriamente Whitehead para evidenciar o caráter pragmático do racionalismo.

Tal juízo a respeito do pensamento moderno informa-nos que o sucesso da ciência cooptou a filosofia, de modo que esta se intimidou em realizar uma crítica dos pressupostos do método científico, que tinham como referendo sua própria suficiência e pertinência. Essa debilidade do pensamento filosófico tornou-o um meio de justificativa das projeções, enrustidas ou não, que a ciência fomenta sobre o mundo, o que, para Whitehead, perfaria um antirracionalismo contumaz. Tal transferência de funções estaria presente particularmente na triangulação Newton--Hume-Kant: "enquanto Hume interpretou a causalidade de um modo que não podia confirmar seu papel nas ciências da natureza, Kant reformulou a filosofia de uma maneira tal que, não somente a causalidade, mas todas as noções fundamentais da concepção newtoniana de mundo estavam preservadas" (Cobb, 1994, p.31).

Estabelecer uma nova concepção de ciência seria, de acordo com Whitehead, recuperar o racionalismo estrito que fora afastado pela imagem cientificista do mundo. Em primeiro lugar, trata-se de evitar a divisão do mundo em mundo do espírito e mundo da matéria, ou seja, a "bifurcação da natureza" incentivada pelas demandas do método científico, com a consequente constituição de ontologias que se lhe adequassem. Em segundo lugar, trata-se de reconstituir o sistema do conhecimento, restabelecendo as relações entre as diversas disciplinas científicas, que teimavam em fragmentar a realidade em vista de sua aplicabilidade. Tais tarefas significam não um retorno ao racionalismo vigente antes do advento da ciência, mas o estabelecimento de uma filosofia especulativa capaz de devolver à própria ciência uma imagem do mundo que não se reduza aos imperativos da aplicação de seu método e que recupere a problemática que fora obliterada no desvio do pensamento moderno.

De fato, a própria ciência teria sido presa de uma ilusão perpetrada pelas formas de pensamento que induzira, pois seu método envolveria ideias sobre o mundo que os filósofos cingidos à imagem científica da realidade não foram capazes de revelar. Tal é o parecer de Whitehead

(1978, p.5) a respeito de Bacon: "Na ciência natural, esse método rígido é o método indutivo de Bacon, um método que, caso fosse seguido à risca, teria deixado a ciência onde a encontrou".

O alcance do pensamento de Whitehead, neste sentido, torná-lo--ia, segundo mais uma vez Cobb, "uma tentativa de dar forma a uma ciência pós-moderna" (Cobb, 1994, p.31) baseada nos pressupostos de um "pós-modernismo especulativo", isto é, uma filosofia que, sem ser fundacionista, calca-se num racionalismo e, por querer-se empirista num sentido humeano, está baseada na ideia de sistema, mas sem tornar-se uma epistemologia – enfim um pós-modernismo nem desconstrucionista nem neoempirista, capaz de criticar e de esquivar-se às imagens que a ciência contém a respeito do mundo e do pensamento, mas apta a acessar, com elas, uma via para a filosofia especulativa, pois

> o sucesso do experimento imaginativo deve comprovar-se sempre pela aplicabilidade de seus resultados além do lugar restrito em que se originou. Na falta de tal aplicação ampliada, uma generalização que parta da física, por exemplo, continua meramente uma expressão alternativa de noções aplicáveis à física. (Whitehead, 1978, p.5)

Mas, afinal, para retornarmos a um elemento da imagem da pragmática menor, também em pauta no pensamento de Whitehead, que conceito de experimentação, cosmologicamente definido, a filosofia poderia oferecer às ciências, de modo que não se fale apenas em experimentação do ponto de vista científico?

Pois bem, uma ciência cujos resultados devem ser ligados, para além de seu estrito campo de aplicação, a princípios ontológicos ou cosmológicos gerais, torna-se um procedimento cujos objetos não são definidos de maneira suficiente como objetos da experiência *humana*. Por isso, não deve haver uma separação rigorosa entre o sujeito e objeto. Para Whitehead, qualquer objeto contém um sujeito, mesmo que seja uma pedra, pois o estatuto de objetividade e de subjetividade depende apenas da posição que uma entidade ocupa em uma "preensão". Assim, um termo preendido por outro é, para este, um objeto (*datum*), embora conserve a forma subjetiva que se constituíra no momento em

que fora sujeito em uma preensão. Assim, a dualidade sujeito-objeto é conservada por Whitehead, porém com esta cláusula que atribui às coisas um campo autônomo de experiência, isto é, independente da experiência humana, como diz Cobb: "um dado é um objeto para um sujeito para o qual ele é dado. A estrutura sujeito-objeto da experiência é assim confirmada" (Cobb, 1994, p.38).

Embora o lugar do sujeito e o lugar do objeto sejam reversíveis em função de sua posição em uma preensão, ainda permanece estranho para o senso comum filosófico que algo como uma pedra possua um sujeito. Descartes toma o exemplo da mesa para indagar acerca da substância e de seus atributos: uma mesa é algo que aceita bem o estatuto substancialista. Contudo, jamais ocorreria a um cartesiano utilizar a mesa como exemplo de subjetividade, *res cogitans*. Uma mesa ou uma pedra, por outro lado, é um acontecimento que não se reduz a *res extensa* – pensamos nós a partir do que foi considerado acima. Em algumas ocasiões atuais ou atualizações, essas coisas são sujeitos em uma preensão de dados que são para elas objetos. De certa forma, um sujeito explica-se pelos dados que preende como objetos, mas é uma subjetividade devido à ingressão de um objeto eterno na ocasião atual que ele preside. Assim, uma mesa é um sujeito devido ao fato de que a ingressão de um acontecimento determina, no objeto atual, uma singularidade ou "escolha" que não estava contida nos dados espaço-temporais de uma preensão.

Considerações finais

A equivalência ontológica entre corpos e ideias, contida na filosofia da imanência de Espinosa, é a base da questão pragmática própria à pragmática menor. A extensão de suas consequências, apresentadas no decorrer do capítulo, constitui a imagem do pensamento da pragmática menor, definindo o plano em que os conceitos desta última serão produzidos com caráter próprio devido a seu alcance ontológico.

Apontou-se, com o auxílio de Deleuze, como era importante a tese espinosana do paralelismo ontológico para a constituição da imagem do pensamento como base para a pragmática menor. Pelo paralelismo ontológico, corpos e ideias possuem um mesmo estatuto como modificações da substância múltipla. Vimos que o modo não representativo da ideia – afectos – fazia valer esse paralelismo, não permitindo que as ideias fossem meras representações de corpos, pelo que seria a elas outorgada certa precedência ontológica com relação aos corpos.

Se existem dois atributos humanos (a saber, o pensamento e a extensão), a correspondência entre ambos é dada pelo paralelismo entre a alma/ideia (modo do pensamento) e o corpo (modo da extensão). A este respeito, convém lembrarmos que o paralelismo mantém, no nível do modo existente finito, a igualdade do princípio ontológico de univocidade do ser. O paralelismo não estabelece a correspondência dos modos por meio da simples referência à unidade da substância,

mas à univocidade de uma substância múltipla como princípio, isto é, uma substância formada por uma infinidade de atributos entre os quais vigora uma igualdade de princípio que se transmite aos modos existentes. A consequência direta desta definição do paralelismo ontológico, como já tivemos oportunidade de tratar, é que a alma não dispõe em seu atributo de nada a mais que o corpo já não disponha no atributo extensão. Entretanto, do que dispõem corpo e alma em seus respectivos atributos?

Ora, se o homem, devido à sua natureza, somente possui dois atributos pelos quais ele existe (como dissemos, o pensamento e a extensão), não é menos verdadeiro que esses atributos são ladeados por uma infinidade de atributos que permanecem desconhecidos para o homem, mas que são igualmente essências formalmente distintas e existentes em relação à substância única. É que, do ponto de vista de sua essência formal, os atributos do homem estão em contato com uma infinidade de atributos desconhecidos, pois, como nos informa Deleuze, "o próprio fato de nossa existência nos revela que a existência não se deixa esgotar pelos atributos que nós conhecemos" (*SPE*, 1968 [1968a], p.104). Mas qual a implicação pragmática, para nossa existência, desses atributos que não conhecemos e que se comunicam com aqueles dados ao conhecimento humano?

A infinidade de atributos desconhecidos que coexistem ao lado dos atributos conhecidos é como um *inconsciente* entendido positivamente, isto é, um excesso da existência se diz em nossa própria existência, mas não nos diz o que ele é. Assim, todo modo, no que ele corresponde a um atributo, pode existir independentemente da extensão e do pensamento humanos, pois cada um deles possui um "ser formal" que é condicionado por todos os atributos. E quanto à existência modal do homem, isto é, o corpo e a alma, ela estaria sendo cerceada ou iludida se a sua maneira de viver não estivesse em acordo com o excesso do existir do qual participa pelo vínculo aos atributos correspondentes. Há, em Espinosa, para enunciar um problema deleuzeano, uma conquista do inconsciente por meio do conhecimento, isto é, um estatuto espinosano de inconsciente responderia plenamente às condições ontológicas estabelecidas por uma substância múltipla juntamente com

as condições epistemológicas pela definição do pensamento como seu atributo e das ideias como seus modos.

Observamos, além disso, que, embora corpos e ideias dispusessem de um mesmo estatuto ontológico, as ideias possuíam uma maior plasticidade no trajeto que leva os modos às modificações na imanência da substância múltipla. As ideias são igualmente modos (realidade objetiva) e modificações (realidade formal). O que as diferencia dos corpos é que, nestes, a relação entre realidade objetiva e realidade formal é estabelecida por uma ideia (representação) – ideia de um corpo, pela qual um corpo em sua existência modal liga-se à sua modificação substancial. Ora, o mesmo acontece com uma ideia; nela, seu ser formal e seu ser objetivo são ligados por outra ideia, ao infinito – ideia de uma ideia. É a essa reprodução da ideia que chamamos "plasticidade", o que caracterizava, como vimos, um paralelismo epistemológico que se coaduna com o paralelismo ontológico, do ponto de vista da questão pragmática que a ambos inclui.

Cabe relembrarmos também que Espinosa, de acordo com Deleuze, define a realidade formal de uma ideia como seu grau de perfeição, que se mede pelos afectos que preenchem nossa potência de agir, fazendo-a variar quando esta ou aquela ideia nos afeta.

Assim, já podemos fazer algumas considerações a respeito dos elos de nossa argumentação visando à explicitação da imagem do pensamento relativa à pragmática menor. O ser formal de uma ideia remete a um vínculo prático – o afecto – que dizíamos viger, como indicou Deleuze, no interior da teoria espinosana das ideias, pelo menos no que toca ao primeiro e segundo gêneros de conhecimento. A relação dos afectos com o não representativo permitia que a realidade formal das ideias e, por meio delas, os corpos, enquanto modos, se ligassem à imanência da substância múltipla, realizando o paralelismo ontológico. Em suma, esse princípio prático garantiria o vigor da tese ontológica da imanência.

Não obstante, para irmos ainda mais longe na caracterização da imanência, cujo alcance prático-ontológico precisou ser demonstrado para a pragmática menor, tendo em vista a imagem do pensamento que nela prevalece, deveríamos ainda averiguar seus desdobramentos no que diz respeito à gradação dos gêneros de conhecimento.

Sabemos que, do primeiro ao segundo gênero de conhecimento, passamos das ideias-afecção (imaginação) para ideias-noção ou noções comuns. Temos de atentar aí para o funcionamento das ideias em sua plasticidade. Essa análise foi importante, pois, como tivemos oportunidade de assinalar, as ideias-afecção ensinam-nos mais sobre nosso corpo do que sobre a causa de uma afecção nesse corpo; ficamos então presos a um conhecimento restrito ao acaso dos encontros entre corpos e ideias. Neste caso, uma ideia-afecção estabelece a relação entre a realidade objetiva e a realidade formal de meu corpo. Contudo essa é uma maneira abusiva de caracterizar a plasticidade da ideia-afecção. Isto porque, na verdade, a realidade objetiva de meu corpo fica definida pelo rastro que outro corpo deixou sobre o meu. Consequentemente, a realidade formal de um corpo é uma imagem parcial ou um estado do mesmo. Por isso, para Espinosa, a ideia-afecção é uma ideia inadequada, não conhece ainda a causa do encontro entre corpos, mas tão somente a imagem da casualidade desse encontro ou, para utilizar as palavras de Deleuze – que assimila as ideias-afecção às ideias claras e distintas de Descartes, visto que, "como no método cartesiano", conhecemos "a causa a partir do efeito" – "um tal procedimento nada nos faria conhecer das causas, salvo precisamente o que consideramos no efeito" (*SPE*, 1968 [1968a], p.119).

Dessa maneira, a plasticidade da ideia, no primeiro gênero de conhecimento, está manietada pela "imagem" (ibidem, p.132-3). O modo não representativo da ideia tende a se confundir com o modo representativo, na medida em que o afecto ou grau de perfeição da ideia depende de um traço deixado pela casualidade dos encontros. Já as ideias-noção permitem conhecer as relações entre os corpos. São noções comuns pois, observando essas relações, ficamos de posse de uma cartografia ou etologia das composições e decomposições, incluindo os afectos correspondentes, às quais um corpo está sujeito devido a seus encontros. Neste caso, a ideia-noção não liga apenas a realidade objetiva de um corpo com sua realidade formal, mas a realidade objetiva de uma dada relação entre corpos com sua realidade formal. Em que sentido, mais precisamente, dizíamos que essas noções comuns eram ideias adequadas capazes de exprimir a *causa* de um encontro de corpos?

Certamente, podemos falar em conhecimento da causa no sentido de que, por meio da ideia-noção, não estamos presos ao acaso dos encontros, mas conhecemos a relação ou a regra dos encontros. Acontece que essa relação não envolve somente uma casuística do encontro dos corpos, possui igualmente uma causa como expressão da realidade formal da ideia. Isto quer dizer que não conhecemos aí apenas uma relação entre modos (corpos ou ideias), mas, igualmente, por meio da ideia dessa relação dos modos existentes, certa correlação formal, na imanência da substância múltipla, entre as modificações da substância ou essências dos modos. Podemos dizer, então, que aí a ideia conecta a realidade objetiva de um corpo com sua realidade formal, sendo que esta mostra uma coexistência de essências que foi a causa daquele encontro entre corpos.

A ideias-noção, embora se liguem com a realidade formal da substância múltipla, o fazem ainda na dependência da composição e da decomposição das relações entre modos existentes. De um modo diverso, as ideias-essência, características do terceiro gênero de conhecimento, expressam diretamente as realidades formais, na medida em que estas são essências da substância múltipla e exprimem sua total conveniência mútua, independentemente do fato modal de que suas relações características venham ou não a se compor.

A questão pragmática contida no pensamento de Espinosa constitui a imagem do pensamento para uma pragmática menor, na justa medida em que se conquista com essa questão uma ontologia cujo caráter imanente possui um vínculo francamente prático. Nessa ontologia, as ideias conquistam um apelo prático imediato, já que elas afetam e estão baseadas em afecções, tanto quanto os corpos. A pragmática menor, no entanto, precisa ainda de mais elementos para consolidar sua imagem ou plano. De fato, essa pragmática se ressentiria se não contivesse uma teoria da experiência a partir da qual se pudesse definir o que é *experimentação*. Ora, se a imagem da pragmática menor é devida à imanência, então toda experimentação também deve dar-se em imanência. Por isso, a cláusula de imanência, para a constituição da imagem do pensamento na pragmática menor, tinha de se haver com o pensamento empirista no qual encontramos uma teoria da experiência.

A imagem de uma pragmática no pensamento das multiplicidades possui três marcadores relacionados com um "empirismo radical", "superior" ou "transcendental", como Deleuze costuma denominar o pensamento legado por Hume. A teoria da prática, como vimos analisando, envolve uma definição empirista da razão, do entendimento, da prática e do sujeito, na qual ocupa um ponto central uma teoria das relações. Por isso, os marcadores da imagem da pragmática menor não seriam exatamente conceitos, e não o são na justa medida em que permitem apresentar uma faculdade de experimentar pragmaticamente definida. A imagem da pragmática no pensamento das multiplicidades é o plano no qual se estabelecem os elos com a teoria deleuzeana das multiplicidades e a partir do qual a própria pragmática pode ser conceitualmente construída.

No primeiro compartimento deste capítulo (vide "Imagem da pragmática menor no pensamento das multiplicidades: 'teoria da prática' e 'empirismo superior' de Hume"), estivemos esboçando as feições dos marcadores da imagem da pragmática menor, por meio dos quais evidenciamos a presença de certas ilações do empirismo humeano. Tais marcadores eram a teoria deleuzeana das faculdades, a teoria da prática, o sujeito empírico, a teoria empirista das relações e a transcendentalidade do empirismo.

Em seguida, precisávamos aprofundar o caráter empirista da pragmática, pois toda a prática ou conjunto de práticas nas multiplicidades é também uma "experimentação" das mesmas (vide "Imagem da pragmática menor no pensamento das multiplicidades: 'teoria da prática' e 'empirismo superior' de Hume"). A experimentação foi, assim, definida como uma faculdade pertencente à pragmática menor, pelo seguinte trajeto, trilhado no campo conceitual de Hjelmeslev: experimentação e imanência/transcendência, experimentação como operador da pragmática menor, plano de consistência/plano de estratificação e princípio de reciprocidade de aberturas, pressuposição recíproca como função da imanência, substância não formadas e formas e substâncias formadas. Por fim (vide "Desdobramentos ontológicos da questão empirista no pensamento de Whitehead: uma cosmologia para a pragmática menor") verificamos, retomando e ampliando em

vários pontos os quesitos anteriores, que a ideia de experimentação possui uma expressão cosmológica devido a aspectos acontecimentais nela contidos. Essa perspectiva podia ser estendida com a concorrência de certos problemas e conceitos do pensamento de Whitehead. Por todo esse percurso procurou-se submeter a imanência, desenvolvida como questão pragmática no capítulo anterior, ao teste do pensamento empirista.

De fato, a feição empirista da pragmática menor bem como a noção de experimentação desenvolvidas eram, como disséramos, formadoras da imagem pragmática menor no pensamento de Gilles Deleuze. Ora, como também se terá esclarecido acima, a imagem do pensamento é o plano em que se ambientam os conceitos de um pensamento. Assim, o esforço levado a cabo no decorrer do presente livro leva incontinente às indagações: quais são, afinal, os conceitos que aí instalam e percorrem essa imagem do pensamento? E como eles aí se ambientam?

Tais indagações também se tornam significativas para um desenvolvimento futuro do *pensamento da pragmática menor*.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

ALLIEZ, É. Deleuze. Filosofia prática. *Cadernos de subjetividade*. PUC/SP, n.1, 1993.

________. *A assinatura do mundo*: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari? Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ALMEIDA, J. *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.

BAKHTINE, M. (V. N. Volochnov). *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Traduit du russe par Marina Yaguello. Paris: Minuit, 1977.

BERGSON, H. *La Pensée et le mouvant*. 27e. éd. Paris: PUF, 1950.

________. *Essai sur les donnés immédiats de la conscience*, 80e. éd. Paris: PUF, 1958.

BIDNEY, D. The problem of substance in Spinoza and Whitehead. Reprinted from *The philosophical review*, vl.XLV, n.6, nov. 1936.

BOGUE, R. *Deleuze and Guattari*. London and New York: Routledge, 1989.

BUYDENS, M. *Sahara:* L'Esthétique de Gilles Deleuze. Paris: Vrin, 1990.

CARDOSO JR., H. *Teoria das multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze*. Campinas: [s.n.], 1996.

________. *Pragmática menor:* Deleuze, imanência e empirismo. Assis, 2005. 2 v.: il. (571 f.). Tese (Livre-Docência em Filosofia) – Faculdade de Ciências e

Letras, Campus de Assis, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp).

CARNAP, R. *Introduction to semantics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.

COBB, J. B. *Founders of Constructive Postmodern Thought:* Peirce, James, Bergson, Whitehead and Hartshorne. David R. Griffin (Ed.). Albany: State University of New York Press, 1992.

________. Alfred North Whitehead. In: STENGERS, I. (Coord.), *L'Effet Whitehead*, Paris: J. Vrin, 1994.

DANOWSKI, D. Deleuze sobre Hume. In: ALLIEZ, É. (Org.). Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

DELEUZE, G. *Empirisme et Subjectivité.* 3e. éd. Paris: PUF, 1980 [1953].

________. *Nietzsche et la Philosophie.* 5e. éd. Paris: PUF, 1977 [1962].

________. *La Philosophie Critique de Kant.* 5e. éd. Paris: PUF, 1983 [1963].

________. *Proust et les Signes.* 4e. éd. remaniée. Paris: PUF, 1976 [1964].

________. *Nietzsche.* 6e. éd. Paris: PUF, 1983 [1965].

________. *Le Bergsonisme.* 2e. éd. Paris, PUF, 1968 [1966].

________. *Apresentação de Sacher-Masoch*. Tradução de Jorge de Bastos. Rio de Janeiro: Taurus, 1983 [1967].

________. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1968 [1968a].

________. *Différence et Répétition.* 2e. éd. Paris, PUF, 1972 [1968b].

________. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.

________. Hume. In: CHÂTELET, F. (Dir.) *História da Filosofia*: ideias, doutrinas, v.4. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1974.

________. Aula sobre Espinosa em 24 jan. 1978, disponível em http://www.webdeleuze.com. Acessado em 26 nov. 2002.

________. "Philosophie et minorité". *Critique*, n.369, Paris, février 1978.

________. Aula sobre Espinosa em 25 nov. 1980, disponível em http://www.webdeleuze.com. Acessado em 26 nov. 2002.

________. *Spinoza:* Philosophie Pratique. Paris: Minuit, 1981 [1981a].

________. *Francis Bacon:* Logique de la Sensation (2e. éd. augmentée, 2 vol). Paris: Éditions de la Différence, 1984 [1981b].

________. *Cinéma 1:* L'Image-Mouvement. Paris: Minuit, 1983.

________. *Cinéma 2*: L'Image-Temps. Paris: Minuit, 1985.

________. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

________. *Péricles et Verdi:* La Philosophie de François Châtelet. Paris: Minuit, 1988 [1988a].

________. *Le Pli:* Leibniz et le Barroque. Paris: Minuit, 1988 [1988b].
________. Qu'est-ce qu'un dispositif? In: *Michel Foucault philosophe.* Paris: Seuil, 1989.
________. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.
________. L'épuisé, postface à Samuel Beckett. In: BECKET, S. *Quad.* Paris: Minuit, 1992.
________. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993a.
________. "Lettre-préface". In: MARTIN, J.-C. *Variations la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot & Rivages, 1993b.
________. Désir et plaisir. *Magazine Littéraire*, n.325, octobre 1994.
________. "L'Immanence: Une Vie...", *Philosophie*. Paris: Minuit, n.47, septembre 1995.
________. "L'Actuel et le Virtuel" (Annexe: Chapitre V). In: DELEUZE, G. et PARNET, C. *Dialogues*. Flammarion, 1996.
________. *Spinoza:* immortalité et éternité. Double cd, Gallimard, primeiro cd, faixa 1 ("vou ne voulez pas fermer la porte?"), s. d.
DELEUZE, G.; BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.
DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie*: L'Anti-Oedipe. Paris: Minuit, 1973 [1972].
________. *Kafka:* pour une Littérature Mineure. Paris: Minuit, 1975.
________. *Capitalisme et Schizophrénie:* Mille Plateaux. Paris: Minuit, 1980.
________. *Qu'Est-Ce Que La Philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues.* Paris: Flammarion, 1977.
DIAS, S. *Lógica do acontecimento:* Deleuze e a Filosofia. Porto: Afrontamento, 1995.
DUCROT, O. *Dire et ne pas dire.* Principes de sémantique linguistique. Paris: Hermann, 1972.
FEIBLEMAN, J. K. *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce interpreted as a system*, with a foreword by Bertrand Russel. Cambridge/London: The M.I.T. Press, 1970.
FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía,* tomo II. Buenos Aires: Sudamérica, 1971.
FORD, L. *The Emergence of Whitehead's Methaphysics 1925-1929,* Albany: State University of New York Press, 1984.
FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
GIACOIA, O. Jr. As novas doutrinas (Filosofia). *Folha de S. Paulo.* São Paulo, 13 de out. 2002. Mais!.
GUATTARI, F. *Inconscient machinique*. *Essais de schizo-analyse*. Paris: Recherches, 1979.

______. "Os 65 sonhos", *Folha de São Paulo*, 16 fev. 2003, p.10-5, Mais!.

______. Encontro de Guattari com o Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados de Psicologia Clínica, PUC-SP, s. d., 1(1).

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica:* cartografias do desejo, 3.ed., Vozes, 1993.

HARDT, M. *Gilles Deleuze.* An Apprenticeship in Philosophy. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.

HAYDEN, P. From relations to practice in the empiricism of Gilles Deleuze. *Man and World*, v.28, n.3, jul., 1995.

HJELMSLEV, L. Linguistique structurale (1948) e La stratification du langage (1954). In: *Essais linguistiques*, publiées par le Cercle linguistique de Copenhague à l'occasion du soixantième anniversaire de M. Louis Hjelmslev. Copenhague: Nordis Sprog- og Kuturforlag, 1959.

______. *Le langage: une introduction*, traduit dun danois par Michel Olsen, préface de Algirdas Julien Greimas. Paris: Minuit, 1966.

______. *Prolégomènes a une théorie du language, suivi de la structure fondamentale de la langage*, traduit du danois par une équipe de linguistes. Paris: Minuit, 1968.

HUME, D. *An enquiry concerning human understanding*. Chicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica, 1952.

______. *A treatise of human nature*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1978.

______. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

______. *An enquiry concerning the principles of morals*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1998.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil, Husserliana 19. Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis, I Untersuchung: Ausdruck und Bedeutung. Hague/Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.

JACOB, F. *A lógica da vida*. Lisboa: Dom Quixote, s.d.

KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952a.

______. *Kritik der Praktisch Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952b.

LABOV, W. *Sociolinguistic Patterns*, 8th printing. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. In: ALLIEZ, É. (Org.). Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

LÉVY, P. *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris: La Découverte, 1995.

LORCA, F. G. *Antologia de poesia hisponoamericana*. In: http://palabravirtual.com/index.php?ir=ver_poema1.php&pid=396. Acessado em 28 set. 2004.

MACHADO, R. *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MARTIN, J.-C. *Variation: La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot & Rivages, 1993.

McHOUL, A. The philosophical grounds of pragmatics (and vice versa?). *Journal of Pragmatics*, Amsterdam, 27(1): 1-15, 1997.

MENGUE, P. *Gilles Deleuze ou le Système du Multiple*. Paris: Kimé, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. "L'idée de nature chez Whitehead". In: *La nature: notes; cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Séglard, Paris: Seuil, s.d.

MONOD, J. *Acaso e necessidade:* ensaio sobre a filosofia da biologia moderna. Tradução de Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. Petrópolis: Vozes, 1971.

MORRIS, C. W. *Foundation of theory of signs*. Chicago: Chicago University Press, 1938.

NERUDA, P. *Todo el amor*, 4.ed., Buenos Aires: Losada, 1973.

________. Soneto n.XLIV. In: ________. *Veinte poemas de amor y una canción desesperada. Cien sonetos de amor*, 8. ed. s. l.: Plaza & Janés, 2000.

NIETZSCHE, F. *"Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 1"*. In: ________. *Unzeitmässe Betrachtungen II*, Band 1, herausgegeben von Giogio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1988.

O'CONNOR, J. J & ROBERTSON, E. F. History topic: Light through the ages: Relativity and quantum era, dezembro 2002. Disponível no site http://www.-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/PrintHT/Light2.html. Acessado em 19 maio 2005.

ORLANDI, L. B. L. Do Enunciado em Foucault à Teoria da Multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, I. (Org.), *Foucault vivo*. Pontes, 1987.

________. Desejo e problema: Articulação por reciprocidade de aberturas. *História e perspectiva*, n.3, jul.-dez., Uberlândia, 1990.

________. Pulsão e campo problemático. In: MOURA, A. H. de. *As pulsões*. Escuta/EDUC, 1995.

________. Afirmação num lance final, publicado com o título *A morte era para ele a marca da permanência. O Estado de S. Paulo,* São Paulo, 11 nov. 1995, Cultura.

________. Signos proustianos numa Filosofia da diferença. In: OLIVEIRA, S. L. PARLATO, E. M. e RABELLO, S. (Orgs.) *O falar da linguagem*. São Paulo: Lovisa, 1996.

________. Antes do indivíduo (individuação em empirismo transcendental). *O espírito das coisas*, no prelo, cedido pelo autor.

________. *Corporeidades em mini desfile.* Texto não publicado, cedido pelo autor.

________. *A propósito da exterioridade das relações* Texto não publicado, cedido pelo autor.

PEIRCE, C. S. *Collected Papers of. C. S. Peirce*. Ed. by HATSHORNE, Ch. and WEISS, P. Cambridge, Massachusetts: the Belknap Press of Harvard University Press, 1935.

PELBART, P. P. *O tempo não reconciliado*; imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 1998.

PESSOA, F. *Ode marítima.* Disponível em: www.terravista.pt/mussulo/1701/ode_mar%C3%ADtima_1.htm. Acessado em 3 jul 2003.

PLATO. *The Republic*, The Loeb Classical Library, v.II, book VI, Cambridge/Massachusets: Harvard University Press, 1963.

PRIGOGINE, I., STENGERS, I. Os três estágios da termodinâmica. In: ________. *A nova aliança:* metamorfose da ciência. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina M. Trincheira. Brasília: Editora UnB, 1991.

QUINTANA, M. *80 anos de poesia*. São Paulo: Globo, 1997.

RÉCANATI, F. *Les énonces performatifs:* contribution à la pragmatique. Paris: Minuit, 1981.

SANTAELLA, L. *A assinatura das coisas.* Peirce e a Literatura. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SEARLE, J. R. *Speech acts:* an essay in the philosophy of language. 11th ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SILVA, C. V. da. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Campinas: s.n., 2000.

SPINOZA, B. *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata, et In quinque Partes distincta/Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, 1º tomo. Ed. latin-français, trad. de Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983.

________. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand/Breve Tratatto su Dio, l'Uomo e il suo Bene*. Tradução ital. de Filippo Mignini. Roma: L. U. Japadre Editore – L'Aquila, 1986a.

________. *Tratado teológico-político*. Tradução esp. de Atilano Domínguez. Madrid: Aliança, 1986b.

________. *Tractatus de Intellectus Emendatione/Tratado da reforma do entendimento*. Tradução port. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, s.d.

STENGERS, I. (Coord.). *L'Effet Whitehead*, Paris: J. Vrin, 1994.

STENGERS, I. Introduction. In: ________. (Coord.). *L'Effet Whitehead*, Paris: J. Vrin, 1994.

VILLANI, A. Deleuze et Whitehead. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n.2, juin, 1996.

WAHL, J. *Vers le Concret*. Paris: Vrin, 1932.

WHITEHEAD, A. N. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

________. *Science and the Modern World*, New York/London: Free Press/Macmillan, 1967.

________. *Process and Reality*, corrected edition. GRIFFIN, D. R., SHERBURNE. D. W. (Ed.). New York/London: The Free Press/Macmillan, 1978.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: Une Philosophie de l'Événement*. Paris: PUF, 1994.

Referências eletrônicas

<www.bestpriceart.com/painting/?image=turner4.jpg&tc=cgfa>, acessado em 3 jul. 2003.

<www.cafeguerbois.com/seurat5.htm>, acessado em 3 jul. 2003.

<www.-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/PrintHT/Light2.html>, acessado em 9 maio 2005.

<www.palabravirtual.com/index.php?ir=ver_poema1.php&pid=396>, acessado em 28 set. 2004.

<www.tate.org.uk/servlet/ViewWork?cgroupid=999999949&workid=52523&searchid=4240>, acessado em 3 jul. 2003.

<www.terravista.pt/mussulo/1701/ode_mar%C3%ADtima_1.htm>, acessado em 3 jul. 2003.

<www.webdeleuze.com>, acessado em 26 nov. 2002.

Estudar e comentar o pensamento de Gilles Deleuze envolve uma tarefa básica que ele mesmo nos legou com seus trabalhos dedicados a vários pensadores, filósofos ou não. Tal tarefa foi resumida por ele por meio da imagem do arremesso do dardo: um pensador lança um dardo até nós, até nosso tempo: se quisermos fazer jus ao esforço do lançador, nossa tarefa é tomar o dardo para para lançá-lo ainda mais longe, onde outro lançador dará prosseguimento à tarefa de arremessá-lo novamente.

Foi exatamente esse esforço olímpico que Deleuze dedicou às ideias dos pensadores que mais admirou. O suposto lançador que encontra o dardo de Deleuze fica, de certa forma, inspirado por essa façanha e se indaga: serei eu capaz de relançar o dardo arremessado por Deleuze?

ISBN 978-85-393-0211-6
9 788539 302116